

77-1123 -

131

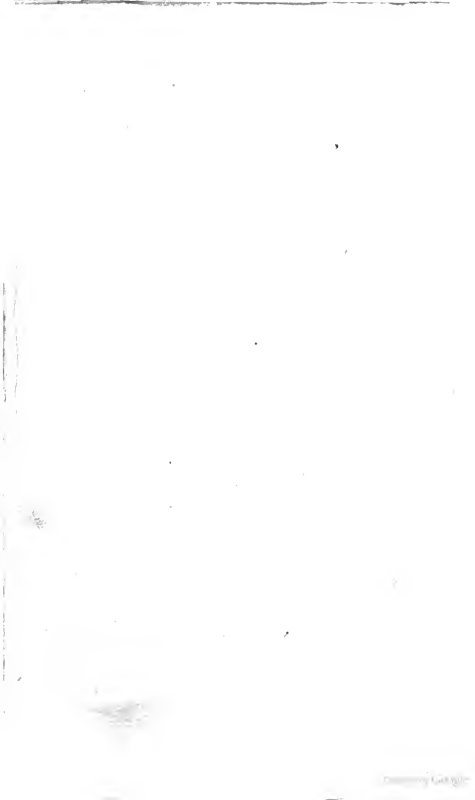
6

9-10

B. Prov

X

529-530



COURS
DE PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE PARTIE.
PSYCHOLOGIE.

IMPRIMERIE DE MOQUET ET C^{ie},
rue de la Harpe, n° 90.

643348

COURS DE PHILOSOPHIE,

PAR M. PH. DAMIRON,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE ROYAL DE
LOUIS-LE-GRAND ET A L'ÉCOLE NORMALE.

PREMIÈRE PARTIE.
PSYCHOLOGIE.



PARIS.

LIBRAIRIE CLASSIQUE ET ÉLÉMENTAIRE
DE L. HACHETTE,
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12.

1854

1944

1945



1946

1947

1948

PRÉFACE.

Il nous paraît nécessaire, en publiant ce nouvel ouvrage, de présenter quelques réflexions qui en expliquent le dessein.

Nous commencerons par dire qu'il se rattache étroitement à *l'Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au dix-neuvième siècle*; il en est la conséquence et le résultat naturel.

L'Essai est comme une enquête, dans laquelle on s'est proposé de reconnaître et d'analyser, de discuter et de juger les principaux systèmes que notre pays a vu naître durant ces trente dernières années.

Cette enquête terminée, il restait à dégager et à exposer dogmatiquement la théorie qui, sous la forme et dans le travail de la critique, n'avait pu être indiquée que par points de vue épars et aperçus isolés. Après l'avoir donnée par fragmens et sans autre ordre que celui des idées qu'il s'agissait d'examiner, sans autre but que celui des jugemens à porter sur ces idées; après l'avoir ainsi accommodée et subordonnée à l'histoire, il convenait de la reprendre en elle-

même et pour elle-même, de la professer directement, et d'en traiter dans la seule vue de l'exposition scientifique; il convenait de la faire passer du second plan sur le premier, et de l'y mettre en relief dans sa suite et son ensemble.

Il y avait sans doute une doctrine dans la pensée qui a dirigé la revue critique que nous avons faite de nos philosophes contemporains; autrement, de quelle manière aurions-nous pu nous prononcer sur l'opinion de chacun d'eux, la contredire ou l'approuver, la rejeter ou l'accepter. En de semblables discussions, on n'a point d'avis sérieux sans principes arrêtés qui le motivent et le déterminent. Il nous eût donc été impossible de rien juger en ces matières sans une règle de jugement qui nous permît de distinguer la vérité de l'erreur, et de prendre parti en conséquence; or, une telle règle est évidemment une théorie, une doctrine. Mais tant que nous en avons été aux pures études historiques, occupés à parcourir dans toute leur variété cette succession de solutions dont nous avions à nous rendre compte, obligés de nous arrêter sur celles-ci et sur celles-là, de porter notre attention tantôt sur l'une et tantôt sur l'autre, de prendre position devant chaque école, devant chaque homme de chaque école, conduits par les faits qui nous traçaient la marche que nous devions suivre, il ne dépendait pas de

nous de faire de la science comme nous aurions désiré en faire; nous n'avions pas le choix des procédés. Ce n'était pas là, à proprement parler, philosopher et spéculer; ce n'était pas se livrer dans la liberté de son esprit à cette suite de recherches coordonnées entre elles qui mènent à une explication complète et systématique. C'était deviser de philosophie et dissenter selon le besoin; tantôt sur un point, tantôt sur l'autre. Par conséquent, des aperçus, des argumens partiels, une foule d'idées éparses qui, il est vrai, à y bien penser, ne sont pas sans lien entre elles, mais cependant n'ont pas cet ordre manifeste et visible que réclame une théorie, voilà seulement ce qui se trouve et ce qui pouvait se trouver dans l'*Essai* dont nous parlons. L'auteur l'a bien senti; il a senti que la critique, toute fragmentaire de sa nature, ne saurait bien satisfaire les esprits qui aiment à voir les choses non-seulement par échappées, par détails et petites parts, mais dans leur tout et leur unité. Il a compris que, dans l'intérêt de la doctrine qu'il professe, il ne fallait pas la laisser morcelée, éparpillée, mise en pièces pour ainsi dire et comme jetée çà et là sur toute cette suite de systèmes qu'il avait eu à examiner, mais au contraire la reproduire entière, concentrée, résumée et unie dans tous ses élémens; en un mot, il a pensé qu'après l'avoir proposée dans une histoire de la philosophie, il

devait ensuite la proposer dans un traité de philosophie.

L'histoire en général n'est pas un but, mais un moyen; elle conduit, par l'exposé et l'appréciation des faits, à des considérations générales, à des principes et à des doctrines qui sont la fin réelle vers laquelle l'esprit doit tendre.

L'histoire de la philosophie est, sous ce rapport, comme toute histoire; elle aussi n'est qu'un moyen; on ne la fait pas pour la faire, pour en rester à ses données et ne rien chercher au-delà; on la fait pour s'enquérir des solutions qu'elle constate, pour juger ces solutions, les adopter ou les rejeter, ou seulement les modifier, puis enfin pour établir par-delà toute critique quelque système qu'on élève sur les ruines ou avec l'appui des idées qu'on a jugées. L'histoire de la philosophie n'est jamais et ne peut jamais être un travail définitif; essentiellement préparatoire, elle recueille, estime, met en ruines ou conserve les matériaux divers que le temps lui a rassemblés, elle arrange tout pour la mise en œuvre, mais elle-même n'édifie pas; et si elle déblaise le terrain, le nettoie et le dispose, son emploi se borne là, et construire n'est pas son œuvre. L'écrivain qui, curieux des monumens philosophiques, s'est appliqué à les comprendre, à les apprécier, à les juger; qui, selon son opinion, les a attaqués ou raffermis, réduits ou

restaurés, n'a sans doute pas perdu sa peine; loin de là, il a entrepris un travail excellent. S'il l'a bien accompli, s'il y a apporté bonne foi, sagacité, patience, il se sera éclairé lui-même, il aura éclairé les autres, il aura bien mérité de la science. Mais néanmoins son monument ne sera pas encore élevé; quelques traces seulement marqueront sans beaucoup d'ordre le plan qu'il a en vue : l'architecte aura commencé, mais il n'aura pas achevé sa tâche.

Certainement il n'arrive pas toujours que l'historien de la philosophie d'historien devienne théoricien, et termine par un système ses analyses critiques; mais c'est là cependant la marche qu'il doit suivre. S'il ne la suit pas, il a ses motifs; il aime mieux, par exemple, renouveler sur une autre époque les recherches dont une première a déjà été le sujet, et il diffère en attendant l'exposé dogmatique des principes qui l'ont guidé; ou il croit que ces principes sont trop faciles à extraire des discussions auxquelles il s'est livré, pour qu'ils ne frappent pas le lecteur, et ne lui apparaissent pas avec évidence; et alors il ne prend pas un soin qu'il regarde comme inutile; ou bien encore il ne se sent pas le goût de les proposer sous la forme scientifique, après les avoir déjà offerts sous la forme de la critique. Mais quelles que soient ses raisons, il est constant qu'il n'a atteint le but auquel il doit viser,

qu'il n'a rempli tout son devoir qu'autant qu'il a passé implicitement ou explicitement de la critique à la dogmatique et de l'histoire à la théorie.

Il faut qu'il systématise sa doctrine, sous peine de ne pas la voir comprise et acceptée par cette foule d'intelligences incapables de la déduire des applications partielles qui en ont été faites à l'histoire.

Telle est du moins notre manière d'entendre l'histoire de la philosophie ; telle est l'idée d'après laquelle, déjà dans la *conclusion* de l'*Essai*, nous avons tâché de coordonner, en les résumant rapidement, les principaux points scientifiques qui nous paraissent la base de la philosophie. C'est cette même idée qui aujourd'hui nous détermine à revenir sur tous ces points divers pour les traiter avec le développement qu'exige une claire exposition.

Les deux ouvrages sont donc entre eux dans la relation la plus étroite. Logiquement ils ne font qu'un ; le premier est déjà le second, et le second est encore le premier. L'un prépare et appelle l'autre, et celui-ci explique celui-là : tous deux expriment la même pensée ; il n'y a de différence que dans l'expression qui est critique dans le premier et dogmatique dans le second.

Et maintenant si l'on demande pourquoi l'auteur en les publiant a débuté par l'histoire,

au lieu de commencer par la théorie, ce qui semblerait plus naturel, il pria que l'on remarque qu'avant de proposer directement une opinion philosophique, il convenait peut-être mieux de la présenter indirectement et appliquée à l'examen des opinions contemporaines. En effet, par ce procédé il a d'abord pu, pour son propre compte, s'assurer si elle n'était pas sans solidité et sans force. En la mettant à l'épreuve dans une foule de discussions, en l'employant à combattre ou à défendre une foule d'idées, au milieu de cette mêlée où tour à tour il avait à l'opposer à un adversaire ou à en servir un allié, il a pu voir si elle avait bien toute la vertu, ou pour mieux dire toute la vérité qu'il lui croyait. C'était le moyen infailible d'en reconnaître les défauts, d'en apercevoir les côtés faibles, et par suite de l'amender, de la rectifier et de la rendre meilleure; il s'empresse même de faire l'aveu qu'il a eu plus d'une occasion de s'éclairer par cet examen. Il n'a point eu affaire à tant de penseurs divers, il n'a point traversé les écoles et les systèmes sans beaucoup profiter de cette longue expérience. Il en est du monde philosophique comme du monde proprement dit: on s'instruit à voir l'un comme on se forme à voir l'autre; et de même que la pratique et la connaissance des hommes dissipe plus d'un préjugé, réforme plus d'une erreur, de même l'étude et l'ha-

habitude des idées et des théories ôte à l'esprit plus d'une vue fausse. L'auteur trouvait donc dans l'intérêt de ses études particulières un grand avantage à commencer par un travail historique. Mais en même temps il y gagnait de ne pas aborder sans préparation des lecteurs qui pouvaient bien, s'il leur eût d'abord donné un livre de pure métaphysique, ne pas avoir beaucoup d'égard pour un ouvrage qu'aucun titre ne recommandait à leurs yeux. Il commençait par les attirer sur ses traces et comme à sa suite, au milieu des vifs débats qu'il engageait de toute part. Il les y entraînait et les y mêlait; et amis ou ennemis, il leur donnait le désir de voir, comme on dit, de quelle manière cela finirait; la polémique les disposait, par un motif tout naturel, à vouloir connaître explicitement la théorie qui avait fourni les argumens de la discussion : c'était en quelque sorte le plan de campagne dont ils désiraient l'exhibition, après avoir été témoins des manœuvres exécutées soit pour l'attaque, soit pour la défense.

Voilà pourquoi sous plusieurs rapports il convenait que l'*Essai sur l'Histoire de la Philosophie* précédât tout traité exprès de philosophie.

Dans l'ordre logique de publication, le livre qui paraît aujourd'hui ne devait venir qu'après le premier, dont il est, comme on vient de le voir, la conséquence naturelle.

Or s'il en est la conséquence, cela ne peut être sans qu'il y règne le même esprit scientifique.

L'esprit de l'*Essai* est l'éclectisme; c'est l'éclectisme appliqué à l'étude et à la discussion d'un certain nombre de doctrines: c'est comme on l'a dit bien des fois, et jusqu'à rendre heureusement cette vérité vulgaire, la croyance que dans les idées mêmes les plus erronées, il y a toujours nécessairement une assez grande part de vérité pour qu'il soit utile et sage de les rechercher et de les juger toutes, de prendre à toutes ce qu'elles peuvent avoir de juste et de raisonnable; c'est par suite la disposition à n'en négliger aucunes, à n'être hostile à aucunes, à les examiner quelles qu'elles soient, pourvu qu'elles soient fortes et puissantes; l'intention ferme et éclairée de philosopher avec chacun, de se placer dans le point de vue et la pensée de chacun; de tout regarder pour tout comprendre, de tout comprendre pour tout juger, curiosité et impartialité, justice savante et concluante, acceptation et conciliation de toutes les opinions par leur côté vrai, tel est l'éclectisme dans l'histoire.

Il n'est pas autre dans la science. Il ne change pas de nature, il ne change que d'objet en passant des opinions aux faits à observer; critique ou dogmatique il procède de la même manière. En effet, quand au lieu de s'occuper des solutions que tels ou tels philosophes ont données de cer-

tains problèmes , il cherche lui-même ces solutions dans les données de la réalité ; quand il se place au sein des choses et les regarde avec soin , attentif à toutes les faces du sujet qu'il considère , il n'en laisse aucune dans l'ombre , n'en repousse ou n'en altère aucune , n'en arrange aucune à son idée , et dans l'intérêt d'une hypothèse ; il les embrasse et les conçoit toutes , les accueille toutes en sa pensée , et s'efforce de les y recevoir dans le même ordre et les mêmes rapports que ceux qu'elles ont naturellement. On a quelquefois , à l'égard des faits , une sorte d'intolérance et de despotisme philosophique qui mènent sans peine à en méconnaître ou à en nier la réalité. On ne les admet qu'à condition , on ne les souffre que par faveur ; s'il le faut on les mutile , s'il le faut même on les rejette ; cette manière de les traiter est une espèce de bon plaisir qui ne vaut pas mieux pour la science que le bon plaisir politique pour les institutions sociales ; elle ne saurait avoir pour résultat que des systèmes arbitraires et de hasardeuses solutions. L'éclectisme au contraire , non-seulement accepte , mais recherche , poursuit et quête en quelque sorte tous les faits ; il les prend tels qu'ils lui viennent , les reçoit tels qu'ils sont , n'y ajoute ni n'en retranche rien ; il ne néglige , après examen , que ceux qui sont insignifiants ; les autres il les observe avec une scrupuleuse exactitude , les analyse



en eux-mêmes , les compare les uns aux autres , les généralise et les résume avec une sévère attention. Il n'a pas son cadre tout prêt , où il faut bon gré mal gré qu'ils entrent et prennent place ; il ne les fait pas pour le cadre , mais il fait le cadre pour eux ; il n'a point d'avance une hypothèse , à laquelle il les rapporte et les sacrifie sans raison , loin de là , il n'hésiterait pas à leur sacrifier une hypothèse. Il n'exerce point à leur égard cette tyrannie de l'esprit de secte ou de système qui les façonne , les réduit ou les écarte à son gré ; il ne les plie à aucunes combinaisons factices et artificielles , il les regarde comme sacrés , sacrés du droit de la vérité qui les environne à ses yeux d'une sorte d'inviolabilité. L'éclectisme est dans la science une sorte de régime constitutionnel qui ; autant qu'il est possible , tend à en bannir l'arbitraire. L'égalité admission de tous les faits dans les théories scientifiques , le respect religieux de tous ces faits dans leurs circonstances essentielles sont en effet dans l'ordre logique deux grandes règles de vérité , qui répondent et équivalent à celles qui dans l'ordre social assurent à chacun l'égalité et la liberté devant la loi ; de même que celles-ci donnent à la politique une excellente direction , de même celles-là mettent la philosophie dans une voie pleine de sagesse.

Si donc l'auteur , après avoir tenté de faire de

la critique philosophique dans une vue d'éclectisme, essaie aujourd'hui de faire de la philosophie dans une vue toute semblable, et que fidèle à cette pensée, il s'attache à la suivre avec patience et application, il aura peut-être quelques chances de philosopher avec vérité; du moins ce qui est certain, c'est qu'il a eu le ferme vouloir de ne rien altérer, de ne rien fausser, et de donner aux faits quels qu'ils soient leur vraie place dans la science.

L'éclectisme, ou en d'autres termes l'esprit de recherche et d'examen, d'impartialité et d'exactitude, est sans contredit la condition première et indispensable de toute étude philosophique.

Cependant il n'en est encore que le moyen préparatoire et la méthode de début, il n'en est pas le procédé définitif et dernier; à moins qu'il ne joigne à la faculté de bien observer les choses, celle de les généraliser et de les résumer avec la plus haute abstraction.

En effet, il n'y a point de théorie, point de vue vraiment savante des objets qui sont perçus, soit par les sens, soit par la conscience, tant que ces objets, d'abord saisis dans leur nature individuelle, puis examinés dans leurs rapports, puis enfin généralisés, ne l'ont pas été graduellement jusqu'à la dernière extrémité. Il ne suffit même pas, pour la théorie, qu'on ait

quitté la région des pures notions individuelles et qu'on soit déjà entré dans celle des généralités; si ces généralités sans étendue touchent de trop près à l'expérience, si loin d'avoir en elles leur preuve et leur raison, loin d'être principes de leur chef, elles ne sont que d'un degré ou d'un petit nombre de degrés au-dessus des simples perceptions; si elles ne sont que des idées à rapporter à d'autres idées, des sous-principes pour ainsi dire, ou des généralités en sous-ordre, la connaissance qu'elles constituent n'est sans doute plus du sentiment, mais n'est pas encore de la science.

Elle ne prend un tel caractère, elle ne devient vraiment scientifique, qu'au moment où elle sort des plus étroites généralités pour s'élever successivement à des généralités supérieures, et s'il se peut, à la généralité qui domine et comprend tout; alors seulement elle est théorie.

Toutes les sciences qui ont passé de l'hypothèse à l'observation, en suivant cette nouvelle voie, ont commencé et dû commencer par se montrer empiriques; elles ne pouvaient point du premier pas toucher au but de la généralisation; elles avaient auparavant à parcourir tous les degrés de recherches lentes et patientes; aussi se sont-elles bornées dans leurs premières inductions à des résumés de faits qui n'avaient

rien d'universel. Elles s'essayaient à l'abstraction, et ne planaient point encore au plus haut de leur sujet.

Les sciences physiques elles-mêmes, malgré leurs prompts perfectionnemens, n'ont certainement pas été d'abord ce que par la suite elles sont devenues, ce qu'elles sont aujourd'hui; avant de parvenir à ces idées exactes et étendues, positives et vastes dont l'ensemble bien ordonné compose leurs théories, elles ont procédé par explications moins profondes et moins larges, elles ont généralisé moins savamment, elles n'ont pas réduit l'expérience à sa plus simple expression. La physique proprement dite en était là, avant Newton; elle possédait sans doute déjà un assez grand nombre de vérités et d'observations particulières, pour qu'il fût possible au génie d'en tirer une de ces lois universelles et absolues qui expliquent tout et que rien n'explique; mais cette loi lui manquait encore, et la science, en attendant, au lieu d'être de la théorie, n'était guère que de l'expérience qui commençait à se généraliser; et si la physique laisse aujourd'hui peu de chose à désirer sous ce rapport, la physiologie n'offre-t-elle pas tous les caractères d'une étude qui en est encore à l'empirisme, et qui, retenue dans ces limites, ne généralise sûrement qu'en bornant ses généralisations. Si quelques essais de haute théorie ont été faits à plu-

sieurs reprises, si même dans ces derniers temps ils ont été renouvelés avec force et hardiesse, ils n'ont cependant pas obtenu cette unanimité d'assentiment qui légitime et consacre le succès scientifique; loin de là, ils ont été en plusieurs points importants assez vivement discutés, contestés et rejetés : on peut le dire sans témérité, la physiologie jusqu'à présent n'a pas cessé d'être expérimentale; heureuse encore si ses expériences étaient toujours claires et décisives.

Quant aux sciences morales, quant à la psychologie qui en est la base, il est trop évident que si elles sont riches, et riches depuis longtemps de ces données de sens commun que chaque homme trouve en sa conscience, elles n'en sont pour cela si achevées dans leurs systèmes qu'elles puissent être à bon droit considérées comme théoriques. Nous ne pensons certainement pas que tout soit à faire dans ces sciences; nous pensons même qu'elles renferment beaucoup plus de choses faites qu'on ne le croit, quand on se préoccupe trop de l'idée de renouvellement et de réformes philosophiques; il semble alors en effet qu'il n'y ait qu'à abattre et à reconstruire. C'est une erreur sans doute, erreur d'autant plus grave, qu'elle met en cause à la fois et le bon sens de l'humanité et le génie de la philosophie. L'histoire est éminemment propre à prévenir ou à dissiper une telle

présomption. Nos devanciers, sachons-le bien, n'ont pas été plus que nous condamnés à se tromper ou à ignorer la vérité; ils ont beaucoup vu et bien vu; ne négligeons pas leurs lumières. Mais cependant sachons aussi qu'ils sont loin d'avoir tout fait, et que s'ils nous ont préparé et facilité les voies, ils nous ont cependant laissé leur œuvre à continuer et des recherches à poursuivre.

Les sciences morales ont suivi la même marche que les sciences physiques; comme elles, et sur leurs traces, elles ont passé de l'ère de l'hypothèse à celle de l'observation; mais s'appliquant à des phénomènes plus complexes et plus déliés, plus rapides et plus mobiles, elles ont fait moins de progrès et sont restées plus empiriques. La psychologie, en particulier, a procédé de telle manière que, s'attachant à certains faits à l'exclusion de certains autres, et néanmoins généralisant comme si elle les embrassait également tous, elle a érigé fréquemment des principes partiels, et par conséquent incomplets, en principes absolus; et dans ce cas elle n'est sortie des idées expérimentales que pour retomber aussitôt dans de douteuses hypothèses; elle ne s'est point élevée à la vraie théorie; ou plus attentive à toutes les faces de l'objet qui l'occupait, elle les a toutes reconnues, mais une à une et sans les lier dans une seule même pensée; de là sans

doute plus de vérité ; mais pas assez de cette synthèse qui rapproche et concentre , réduit et simplifie les résultats de l'analyse ; faux système, ou faible système , tentative indiscrete de haute abstraction , ou essai trop timide de demi-généralisation , telle a été jusqu'à présent la condition de la psychologie , et des sciences qui en dépendent. La preuve en est dans les écoles soit françaises , soit étrangères , qui , pêchant toutes plus ou moins par l'un ou l'autre excès , ne sont pas encore parvenues à produire une doctrine qui ne laissât rien à désirer , ni sous le rapport de la vérité ni sous celui de la simplicité.

Ainsi la psychologie est faussement systématique ou purement expérimentale ; il lui resté à devenir légitimement scientifique.

Comme toutes les autres branches des connaissances humaines , elle doit tendre à sortir du domaine de l'empirisme , en s'aidant de la méthode d'une sévère induction. C'est en conséquence à la pousser dans cette voie de perfectionnement qu'il convient désormais d'appliquer tous ses soins.

L'auteur a donc dirigé ses efforts dans ce sens et vers ce but. Il n'a pas eu la prétention , et il supplie qu'on ne la lui prête pas , de consommer dans son entier l'œuvre difficile qu'il a entreprise. Il n'a pas espéré un tel succès ; et , l'eût-il espéré , ce ne serait pas à lui , mais à ses maîtres ,

à ses contemporains et à ses devanciers, à tout le monde philosophique qu'il en eût rapporté la gloire. Il n'a rien consommé, il s'est borné à essayer; il a étudié sa science comme il a conçu qu'il fallait qu'on l'étudiât aujourd'hui; il n'a fait que des *études*, et il les a faites avec tous les secours qu'il a trouvés autour de lui.

Seulement son intention a constamment été de les tourner de plus en plus vers les généralités, de les porter incessamment de la variété des faits à l'unité des principes, et de les employer à systématiser d'après leurs rapports naturels les vérités particulières qui appartiennent à son sujet; en un mot, il s'est proposé de donner à la psychologie le caractère d'une théorie fondée sur une observation exacte et rigoureuse.

En conséquence, il s'est attaché à reconnaître et à expliquer dans leur ordre de génération les principaux faits dont le sens intime est le spectateur et le témoin. Il a tenté de montrer que ces faits sont en premier lieu l'activité, dont la présence est nécessaire à l'existence ou à la manifestation de tous les autres. En effet, il n'y a ou il ne *paraît* d'unité et d'identité et à plus forte raison d'intelligence, d'affection et de liberté, qu'à la condition de la vie ou de l'activité dont l'âme jouit. Il a fait voir qu'en second lieu vient l'unité ou la simplicité sans laquelle il n'y aurait ni identité, ni pensée, ni rien

de ce qui sort de la pensée; qu'à l'unité succède l'identité qui en est le complément, puisqu'elle est la permanence et la continuation de l'unité; qu'enfin tous ces attributs essentiels et nécessaires sont dans le monde spirituel ce que sont dans la matière l'étendue, la figure et toutes les qualités premières.

Passant ensuite à l'intelligence, qui est dans son exercice l'antécédent naturel de l'affection et de la liberté, il l'a exposée sous toutes ses faces, en commençant par la connaissance, en poursuivant par la mémoire, en terminant par l'imagination, en résumant le tout sous le titre de *loi* de l'intelligence.

De l'intelligence il devait porter et il a porté son examen sur la *sensibilité* qui elle aussi préexiste au développement de la liberté, puisque sans joie ni sans douleur, et dans l'absolue indifférence, il ne saurait rien y avoir qui éveillât le libre arbitre; il a observé la sensibilité en elle-même et dans ses nuances, dans les modifications qu'elle reçoit de son rapport avec la pensée, dans les caractères qu'elle revêt selon les objets auxquels elle répond, dans ses dispositions tour à tour *sympathiques* et *antipathiques*; enfin il l'a considérée dans son principe et dans sa *loi*.

Après quoi il s'est occupé de l'analyse de la liberté dont il a successivement cherché à expli-

quer les divers actes, 1° l'empire de soi, 2° la délibération, 3° la résolution, 4° enfin l'exécution.

Cela fait, il restait à voir quelles relations l'intelligence, l'affection et la liberté ont les unes avec les autres dans le concours continuels de leurs actes respectifs, et c'est par où il a fini l'étude de la psychologie *pure*.

Le résultat le plus général auquel conduise cette étude est l'idée de l'homme défini, une force une et identique qui a la pensée, l'amour de soi, la liberté et la volonté, une force en un mot qui est une ame.

Mais l'homme n'est pas seulement une ame; il est une ame en rapport avec un système organique et de plus avec la société, la nature et la Divinité. De là une nouvelle psychologie, la psychologie *mixte*, qui se propose de reconnaître ce que sont pour l'ame humaine les différentes existences avec lesquelles elle est en relation.

Pour se livrer convenablement, c'est-à-dire profondément à des recherches de ce genre, il aurait fallu à l'auteur des connaissances qu'il n'a pas et qu'il aurait difficilement pu avoir : sciences sociales dans toutes leurs branches, sciences physiques dans toutes les leurs, théologie et religion, encyclopédie universelle, fondée non plus sur le principe d'une simple agrégation, mais sur celui d'une constitution et d'une organisation philosophiques, voilà les données qui

étaient nécessaires à la solution de ces questions, si l'on voulait qu'elle fût vraiment rationnelle et savante. Nous étions loin de les posséder; tout au plus avions-nous de cette vaste encyclopédie les idées les plus sommaires, auxquelles se réduit en se résumant chaque science spéciale : aussi nous sommes-nous bornés, en traitant des rapports de l'homme avec toutes ces choses, à de simples indications qui sont exactes dans leur généralité, du moins nous l'espérons, mais qui sont très générales, qui peut-être même le sont trop. Nous n'avons rien fait que dans la mesure de nos lumières et de nos forces. Plus d'une fois nous avons senti le besoin de plus de science; plus d'une fois nous avons regretté d'être étrangers à des connaissances qui auraient utilement appuyé et développé nos explications : on perd toujours à ignorer; mais nous avons dû nous résigner à ne parler que de ce que nous savions, et à rester superficiels, faute de moyens d'être plus profonds. Tant que nous n'avons eu à considérer que l'homme et sa nature, nous avons été plus maîtres de notre sujet; mais quand nous avons eu à l'envisager dans ses relations de toute espèce, tout nous devenait plus difficile. Nous avons pu sur le premier point tenter de faire de la théorie; sur le second nous ne sommes guère sortis des notions les plus vulgaires.

Seulement nous avons tâché de suivre en les exposant un ordre qui, au lieu d'être une simple énumération, fût une classification, une disposition raisonnée dans laquelle tout se succédât et se liât naturellement. Ainsi nous avons commencé par déterminer ce que sont pour l'ame les organes au sein desquels elle vit et se déploie; puis nous avons examiné ce que sont également pour elle les êtres qui sont *comme* elle, *au-dessous* ou *au-dessus* d'elle; ce qui nous a conduits à nous demander, 1° quels liens l'unissent à la société prise dans tous ses degrés et sous toutes ses formes, à la société universelle, continentale, nationale, domestique et privée; 2° quels liens l'unissent aux animaux, aux végétaux, aux minéraux, aux lieux et à toutes leurs circonstances, aux corps terrestres quels qu'ils soient, aux astres enfin et à toute la nature; 3° quels liens aussi l'unissent à Dieu, principe et fin de tout ce qui est. De cette manière nous avons, sinon tracé avec développement, du moins esquissé avec méthode un plan général d'organisation des différentes sciences humaines; nous avons donné une idée d'une encyclopédie systématique. Ranger toutes ces connaissances d'après les rapports d'identité, d'infériorité ou de supériorité que leurs objets ont avec l'homme; placer par suite en première ligne celles qui regardent l'homme et la société, puis celles qui

traitent de la nature, de la variété des êtres et des phénomènes qu'elle renferme, puis enfin celles qui se proposent Dieu et tous ses attributs, telle serait la distribution que nous aimerions à voir suivre dans une exposition encyclopédique des diverses sciences humaines.

Nous souhaitons qu'un jour vienne où un génie vaste et profond, à la fois philosophe, naturaliste et théologien, puisse entreprendre et accomplir une tâche aussi difficile. Ce sera une belle œuvre à lui d'avoir ainsi rallié à une seule et même pensée, à la pensée psychologique, tous les travaux isolés des théories sociales, physiques et religieuses; mais nous, nous n'avons eu ni l'ambition ni la puissance de tenter un travail aussi vaste: nous n'avons fait qu'en indiquer la possibilité et le projet.

Avant de passer outre, qu'on nous permette d'insister encore sur le résultat de la méthode que nous avons adoptée. Ce résultat a pour caractère l'esprit de suite et de système, de coordination et d'unité introduit et répandu avec rigueur dans la science. Au lieu de regarder la psychologie comme le simple rapprochement d'un certain nombre de questions plutôt juxtaposées que liées les unes aux autres, nous l'avons considérée comme une seule et même idée qui, à partir de son début jusqu'à sa dernière conséquence, passe sans doute par bien des formes,

se montre sous bien des aspects , se varie et se nuance , s'ébranche et se divise de bien des façons et dans bien des sens, mais qui, parmi toutes ces modifications, garde toujours sa substance et conserve son unité pour la porter et la reproduire dans toutes ses transformations; mais non-seulement la psychologie nous a paru devoir être ramenée à une seule et même idée développée dans tout son cours , il nous a encore semblé qu'un ordre sévère et rigoureux , l'ordre naturel d'explication , devait présider à la disposition , au rang et à la place de chaque élément scientifique. En conséquence, nous nous sommes attachés en premier lieu à avoir un principe qui suffît et suffît seul à toutes les questions; puis ensuite nous avons cherché quelles étaient entre toutes ces questions celles qui se plaçaient en première ligne, celles qui succédaient à celles-ci , celles dont le tour venait après , et celles enfin qui terminaient tout. Si ce n'est pas trop nous flatter, nous avons quelque espoir d'avoir atteint ce double but.

Nous ne nous aveuglons pas sur les défauts qu'une critique même indulgente peut relever dans cet ouvrage , mais si parmi ces défauts il est quelques qualités qui les balancent , nous ne craignons pas de le dire , ce sont celles qui tiennent à l'unité et à la conséquence de la pensée.

En effet, d'abord, en ce qui regarde l'unité du principe qui est au fond de toutes les explications dont se compose notre théorie, nous prions qu'on remarque si partout et toujours ce n'est pas l'idée constante d'une force *qui se sent*, et qui dans le *sens d'elle-même* trouve toutes ses autres facultés. La sensibilité et l'intelligence, la liberté et la volonté, ne sont-elles pas autant de phénomènes dont le principe commun est une force douée de conscience qui, diversement modifiée, les produit successivement? n'est-ce pas encore cette force que l'on retrouve dans toutes les relations qui naissent l'âme au corps, à la nature, à la société, et enfin à la Divinité? Faites un moment abstraction de cette donnée fondamentale, retranchez de l'être humain la vie *suī conscia*, en un mot retranchez le *moi*, et vous n'avez plus de sensations, plus de langage ni d'industrie, plus de sociabilité ni de religion, car aucun de tous ces faits n'existe qu'à la condition et en conséquence d'une cause qui *se sait*, et qui, grâce à cette science, devient capable d'impression, d'expression, de travail, d'actes sociaux et religieux. Enfin, dans la nature humaine, il n'est rien de si délié, de si profond et de si complexe qui ne s'explique finalement par cette raison universelle; l'âme est de tout dans cette nature, elle en fait tout le jeu.

Ainsi nous croyons avoir saisi la vraie unité psychologique, en prenant pour telle l'idée générale d'une force douée de conscience.

En second lieu nous croyons aussi que sous le rapport de la disposition des divers points de la science, nous avons suivi l'ordre le plus convenable à la simplicité des analyses. En effet, nous avons commencé par l'étude des faits de l'âme qui servent de bases et d'élémens à tous les faits ultérieurs. L'activité, l'unité et l'identité de la personne expliquent et rendent possibles la pensée, l'amour de soi, la liberté et la volonté; elles ont été en conséquence le premier objet de notre examen; la liberté et la volonté ne se développent qu'au moyen de la pensée et de l'amour de soi, nous ne les avons observées qu'après l'un et l'autre de ces attributs: de ces deux attributs, le second implique le premier, le suppose et en dérive; il n'a dû être et il n'a été examiné qu'après le premier; et la marche que nous avons suivie de groupe de faits à groupe de faits, nous l'avons suivie dans chaque groupe de point de vue à point de vue, d'élément à élément. C'est ainsi, par exemple, qu'en traitant de l'intelligence, nous avons étudié la connaissance avant la mémoire, et la mémoire avant l'imagination, parce qu'en effet pour imaginer il faut avoir des idées, et que pour avoir des idées il faut

les avoir acquises ; c'est aussi par cette raison que dans le fait de la liberté qui se compose de l'empire de soi , de la délibération , de la résolution et de l'exécution , nous avons dû procéder du premier de ces faits partiels à celui qui vient ensuite , puis au troisième , puis au dernier , parce qu'évidemment c'est dans cet ordre qu'ils se développent et s'engendrent.

L'âme ne peut être vraiment connue dans ses rapports de toute espèce , sans au préalable être connue en elle-même et dans ses attributs. Aussi, fidèles à la méthode , n'est-ce qu'après avoir résolu la question des attributs que nous avons abordé la question des relations , et parmi ces relations , c'est par les plus immédiates , les plus familières et les plus simples que nous avons débuté , comme c'est par les plus éloignées , les plus obscures et les plus complexes que nous avons terminé.

Voilà comment nous espérons avoir mis dans notre pensée liaison et conséquence.

Nous ne saurions en donner ici la preuve développée , car pour la donner il ne faudrait rien moins que mettre sous les yeux de nos lecteurs notre système tout entier. Mais nous prions qu'on la recherche dans toute la suite de cet ouvrage , et peut être l'y trouvera-t-on.

Il forme un tout dont les parties s'enchaînent et se coordonnent sous la loi d'une idée , qui

est une d'un bout à l'autre. C'est là surtout ce que nous avons voulu.

Or, afin que ce caractère fût plus visible et plus saillant, souvent nous avons dû abréger ou rejeter des développemens qui auraient pu l'obscurcir, le voiler et l'effacer. Nous avons beaucoup sacrifié à l'harmonie et à la proportion; mais ce sacrifice, nous l'espérons, ne sera pas sans retour, et une fois le cadre donné, rien n'empêchera qu'avec le temps, nous ne publions sous forme de mémoires un certain nombre de dissertations qui s'y rattacheront comme appendices, et serviront de supplémens, de commentaires et de corollaires à tel ou tel point de la théorie. L'enseignement dont nous sommes chargés est évidemment propre à nous faire sentir la raison et la convenance de ces futures additions; ainsi, sans prendre d'engagement, nous nous proposons néanmoins de traiter successivement, dans un certain nombre de mémoires, ces différentes questions d'application et de détail que nous avons pour le moment ou seulement indiquées ou tout-à-fait écartées. Déjà dans une note, sur le langage, nous avons comme tracé le plan d'un de ces travaux particuliers.

Voilà les réflexions que nous avons à faire avant de passer à quelques considérations sur le rapport qui unit la psychologie à la morale.

Nous avons présenté plus haut dans un résu-

mé rapide le contenu de l'ouvrage que nous publions aujourd'hui ; on le voit , la question à laquelle il est consacré est celle de l'homme considéré en lui-même et dans ses rapports avec les différens êtres de l'univers.

Cette question en amène une autre : quand on sait ce qu'est l'homme , il faut savoir ce qu'il doit être , il faut conclure de sa nature la fin qu'il doit se proposer , et de cette fin , les moyens qu'il doit prendre pour y parvenir ; science de la fin et science des moyens , théorie du bien et de ses pratiques ; explication philosophique de la destination humaine et de la conduite de la vie , *morale* enfin , et morale entendue comme il convient qu'on entende une connaissance qui a pour objet le perfectionnement de toutes les facultés de l'ame ; telle est la conséquence qu'entraîne logiquement l'étude de la psychologie. La psychologie est en effet le principe de la morale , elle en est le principe point par point , et sous toutes ses faces ; il n'y a pas ou il ne doit pas y avoir une seule idée de la première qui ne mène ou ne doive mener à quelque précepte de la seconde ; il n'y a pas ou il ne doit pas y avoir une seule pratique de celle-ci qui n'ait sa force et sa raison dans une théorie de celle-là. Elles sont entre elles dans la liaison la plus intime et la plus complète. La morale n'est qu'une déduction et une application de la psychologie. Comme

la psychologie , elle considère l'homme dans tous ses attributs , dans sa constante activité , son unité et son identité ; dans sa pensée , sa sensibilité , sa liberté et sa puissance ; elle le suit dans l'organisme , dans ses relations avec la société , le monde et la providence ; elle le reprend pour ainsi dire d'un bout à l'autre de sa nature , dans le but , non plus de le connaître , ce qui est l'objet de la psychologie , mais de le diriger et de l'améliorer .

¹ Nous nous proposons d'abord de présenter ici un résumé raisonné de la morale telle que nous l'entendons , comme application de la psychologie ; mais après avoir relu un morceau sur le même sujet qui se trouve dans la seconde partie de la conclusion de l'*Essai* (tom. II, p. 285) , il nous semble qu'il peut suffire , bien que peut-être il soit susceptible de quelques modifications : nous ne craignons donc pas d'y renvoyer.

Nous ajouterons seulement , sur l'essence même de la morale , que si elle a pour objet de conduire l'homme à sa *vraie destination* , c'est nécessairement en conséquence de l'idée de sa *vraie nature* ; qu'ainsi elle n'est qu'une science déduite et dérivée , une science seconde , ou , comme on dit , un *art* ; art immense , au sein duquel se coordonnent une foule d'arts qui sont à chaque partie de la science psychologique ce que la morale est au tout ; de telle sorte qu'il n'est pas d'attributs ou de facultés de l'ame qui , après avoir été en psychologie un sujet de spéculation , ne devienne en morale un sujet de règles pratiques.

C'est à ce titre , par exemple , que l'art de penser , qui d'ordinaire est mis en dehors de la morale , et même placé par la scolastique sous le titre de *logique* à la tête de toute la philosophie , n'est cependant , à le bien prendre , qu'un élément particulier de l'art général du perfectionnement de l'homme. L'art de penser en effet , qui n'est pas seulement la logique , mais aussi la poétique et la rhétorique , n'est que l'art de cultiver la pensée sous toutes ses formes , et de la rendre propre à la perception exquise

Rien de plus clair que la convenance et l'étroite correspondance de ces deux ordres de pensées. Elles seront senties de quiconque y voudra faire quelque attention ; pour nous, nous en avons été vivement frappés, et nous avons la ferme conviction qu'en cette matière, comme en tout autre, la théorie et la pratique

et élevée du vrai, du beau et de leur composé ; il n'est que l'art de développer la faculté de connaître, de se souvenir et d'imaginer dans le sens et au profit de la science, de la poésie et enfin de l'éloquence. L'art de parler, qui ne se sépare pas de celui de penser, et plus généralement tous les arts de signes et d'expression, depuis ceux dont les instrumens sont les organes eux-mêmes, jusqu'à ceux qui les prennent dans les élémens les moins vivans de la nature matérielle, le chant, l'action oratoire, dramatique ou cadencée, la musique, la peinture, la sculpture, l'architecture, l'art des parcs et des jardins, etc., tous, ainsi que l'art de penser, du point de vue où nous nous plaçons, se rattachent à la morale. Ils n'y ont pas même rang, ils y sont coordonnés, et par conséquent subordonnés, ceux qui importent le moins à ceux qui importent le plus ; mais tous ont droit d'y être admis, parce que tous finalement concourent pour quelque part au développement de l'ame humaine.

On pourrait en dire autant de l'hygiène et de l'économie politique, qui, considérées toutes deux comme ayant pour objet l'utile, la première dans la santé, la seconde dans la richesse, ont dans leurs limites et à leur place caractère d'art moral. On pourrait en dire autant d'une foule d'autres idées pratiques, que trop communément peut-être on a le tort de ne pas rapporter à la science générale du bien.

Nous avons essayé de développer ces vues dans le cours de morale que nous avons fait l'année dernière à la Faculté.

Nous les exposerons de nouveau dans un ouvrage qui quelque jour, nous l'espérons, viendra faire suite à celui-ci.

s'enchaînent nécessairement ; que les faire aller l'une sans l'autre , c'est faire aller mal à propos un principe sans sa conséquence , ou une conséquence sans son principe.

Il semblerait donc , d'après cela , que nous aurions dû ne pas donner séparément le livre que nous publions , que nous n'aurions pas dû le terminer là où nous l'avons terminé , c'est-à-dire , à l'endroit où finit la psychologie et où commence la morale , mais le continuer dans une suite qui en eût été par-là même le complément naturel. C'était en effet une marche à suivre.

Mais plusieurs raisons nous ont engagés à prendre un autre parti.

Pour la seule psychologie il nous a fallu bien du temps ; si nous y avions joint la morale , c'était doubler notre tâche. Or , se charger d'un tel travail sur des matières si usées et cependant si difficiles , sur des questions vieilles comme le monde , et dont cependant les solutions sont encore en grande partie sinon sans doute à trouver , du moins à éclaircir , à préciser , à coordonner , quelquefois à corriger , à rectifier et à refaire , le fardeau était accablant. Il y avait de quoi perdre courage au début d'une telle œuvre , en voyant devant soi toute une science à développer , tout un ordre de théorie et de pratiques à exposer , toute une nature à étudier en elle-même et dans ses rapports , dans ce qu'elle

est et dans ce qu'elle doit être , dans sa constitution et dans sa destination , et quelle nature ! la plus mobile et la plus complexe , la plus déliée et la plus obscure , la moins aisée à réduire à d'exactes généralités. Le voir et s'engager à entreprendre de telles recherches , à les poursuivre jusqu'au bout , sans repos ni relâche ; à ne les suspendre en chemin par aucune halte de la pensée , tout notre amour de la science , toute notre force de volonté n'eussent certainement pas tenu devant une telle perspective. Nous avons d'abord formé le dessein ou plutôt le beau rêve de tenter le tout ensemble ; cette idée de ne pas diviser ce qui est uni en réalité ; de ne pas donner séparément le commencement et la fin , le principe et la conséquence , ce plaisir du complet , qu'on éprouve toutes les fois qu'on fait tout ce qu'il y a à faire , c'était là sans doute une tentation et un motif pressant de ne pas diviser notre œuvre , de pousser immédiatement de la psychologie à la morale ; et même si nous n'avions eu à philosopher que mentalement , et pour la seule satisfaction de notre intime curiosité , heureux de cette analyse rapide et dégagée , de cette facile déduction , de cette suppression des milieux , que permet la méditation , nous n'aurions pas hésité , et notre joie eût été grande d'embrasser dans son ensemble et de saisir sous toutes ses faces l'objet de nos recherches. Si même encore nous

n'avions eu qu'à philosopher de vive voix, par leçons et pour l'enseignement, l'avantage qu'à la parole parlée et improvisée, d'aller presque aussi vite que la pensée qu'elle exprime, la présence d'un auditoire qui demande à être instruit, le besoin de l'éclairer, le désir de le satisfaire, tout nous eût engagés à présenter de suite tout le système de nos idées; mais il n'y a plus même facilité; même intérêt scientifique à penser pour le public, pour ce public abstrait, qu'on ne voit pas de ses yeux, qu'on ne sent pas devant soi, qu'on conçoit vaguement, mais dont on ne reçoit nulle impression; il n'y a pas même entraînement à écrire, qu'à parler, à dissenter sur le papier, qu'à s'expliquer dans une chaire, à chercher de sang-froid, avec scrupule et lenteur, qu'à trouver rapidement, hardiment, et de verve, l'expression de ses idées : quel dégoût de revenir sur ce qu'on a vingt fois traité, de repasser par des routes que vingt fois on a parcourues, de n'en être plus à découvrir, mais à se souvenir à répéter, à redire pour autrui, ce qu'on s'est dit si souvent et ce qu'on a plus besoin de se dire! Quel labeur, et de quels ennuis, de quels longs déconragemens, de quels loisirs forcés, stériles et sans plaisir, ne doit-il pas se trouver mêlé? Que de regrets, lorsqu'on sent qu'on n'est plus ce qu'on a été, qu'on n'a plus même lucidité et même chaleur d'intelligence, même bonheur

d'élocution, même jeunesse en un mot, soit d'esprit, soit de langage; et puis quel désespoir, en regardant tout cet avenir d'efforts et de luttes pénibles, qui attendent l'écrivain, dont l'ame s'est dévouée à la rude et lente épreuve d'une vaste composition. Voilà ce qui nous a effrayés et détournés du dessein de donner en une seule fois la psychologie et la morale.

La défiance bien naturelle que nous avons eue de nos forces est un des motifs qui nous ont déterminés à faire paraître d'abord le traité de *Psychologie*.

Mais il est encore une autre raison non moins puissante et plus philosophique qui a décidé l'auteur à suivre cet ordre de publication.

De ces deux ouvrages liés entre eux par le rapport le plus intime, l'un est de science et de théorie, l'autre de pratique et d'application. L'un s'occupe de l'homme tel qu'il est, l'autre de l'homme tel qu'il doit être; logiquement le premier contient et explique le second.

Si donc il y a en psychologie vérité et clarté réelle, les mêmes qualités se retrouveront ou du moins pourront se retrouver dans les préceptes de la morale; comme aussi, s'il y a erreur et confusion en psychologie, il ne saurait y avoir en morale précision et vérité. De l'idée qui a pour objet l'ame et les lois de sa nature à l'idée qui se propose la conduite de cette nature con-

formément à ses lois, tout passe d'entraînement, le faux comme le vrai, le mal comme le bien. La logique suit son cours comme un fleuve que rien n'arrête; elle ne se perd ni ne se détourne, et arrive infailliblement jusqu'à son terme inévitable. L'auteur, bien convaincu d'une telle nécessité, et croyant à l'enchaînement le plus conséquent et le plus étroit de la psychologie et de la morale, a pensé que pour cela même il serait plus sage de commencer par poser les principes qui lui servent de point de départ. On les examinera et on les jugera; en quelque sens qu'on les juge, qu'on les attaque ou qu'on les défende, il profitera dans tous les cas des discussions qui s'élèveront; il prendra garde aux objections; et si elles sont fortes et décisives, il s'efforcera d'y faire droit, en corrigeant ou en abandonnant celles de ses idées dont elles montreront le vice ou la fausseté; si elles sont faibles, il s'en tiendra pour plus sûr et mieux fondé dans le système qu'il a embrassé. Il portera même attention aux argumens conformes aux siens; et s'ils éclairent ou développent quelque partie de sa doctrine, il s'empressera de les accueillir et de s'en faire un appui; il prendra tous les avis, de quelque côté qu'ils lui viennent, écouterá toutes les raisons, et tirera de chaque opinion tel parti que lui conseillera son amour de la vérité. De cette manière il évitera l'inconvénient

qu'il pourrait y avoir à élever tout un édifice sur des bases qui au préalable n'auraient pas été vérifiées au grand jour de la critique. Il ne passera de la théorie aux applications qui s'en déduisent qu'après l'avoir exposée à l'épreuve de la publicité. Il craindra moins alors de bâtir sur le sable, car il aura livré son sol et donné à chacun la faculté de le fouiller et d'en montrer, s'il y a lieu, le creux et l'inconsistance.

Sans doute il a dès à présent foi aux idées qu'il a adoptées; il a foi à ce spiritualisme impartial et éclairé qui aujourd'hui ne procède pas autrement que les sciences les plus exactes en leurs méthodes, les plus sûres en leurs résultats; ses motifs pour adhérer aux vérités de cet ordre sont les mêmes que ceux qui déterminent le physicien et le chimiste : il a de plus en sa faveur l'autorité des esprits qui ont porté sur ces questions le regard le plus profond. Ce sont des maîtres à l'école desquels il ne croit pas avoir été trompé; mais malgré toute sa confiance, il se sentira encore plus ferme dans les principes qu'il a adoptés, quand il les aura eu mis en discussion et éprouvés par la critique. C'est déjà pour tenter un essai de cette nature, c'est-à-dire pour avoir aussi le libre avis du public, qu'il a dans un premier livre et sous forme historique présenté la plupart des idées qu'il expose aujourd'hui sous forme dogmatique. Il renouvelle l'ex-

périence afin de la rendre plus complète; il voudrait avoir à s'en féliciter, comme il en a eu sujet une première fois.

Tel est le second motif du parti que l'auteur a pris de commencer sa publication par un livre de psychologie, et d'attendre, avant de donner celui qui traite de la morale, que le premier ait été l'objet du jugement du public.

En finissant cette préface, nous n'oublierons pas de remercier les maîtres et les amis auxquels nous devons à peu près toutes les vues philosophiques dont cet ouvrage offre le tableau. Nous les leur rapportons avec reconnaissance, parce que réellement elles sont leur bien; elles ne sont à nous que d'emprunt. Ce que nous prenons pour notre compte dans le travail que nous publions, c'est ce qu'il a de défectueux, ce sont les inexactitudes et les erreurs: voilà la part que nous gardons; le reste est à ceux qui ont été notre lumière et notre exemple.

Qu'en premier lieu M. Boyer-Collard, le père et le chef de l'école à laquelle nous appartenons, reçoive l'hommage auquel il a droit pour les services qu'il lui a rendus. Quoique nous n'ayons pas assisté à ces fortes et vives leçons dans lesquelles il commença et décida avec puissance le grand mouvement d'idées qui n'a pas cessé depuis, nous en avons cependant tiré la plus haute utilité, parce qu'avant d'être publiées, et

quand elles n'étaient que dans la tradition, reproduites dans leur esprit, expliquées dans leur sens, développées et continuées par un interprète éloquent, elles revivaient avec éclat pour les disciples du disciple; c'est ainsi que nous en avons profité. Ajoutons que les conseils, la bienveillance de M. Royer-Collard, et si l'on peut ainsi parler, son patronage intellectuel, ne nous ont jamais manqué, même lorsqu'à d'autres pensées il ne pouvait guère se distraire du souci politique pour nos paisibles discussions.

Nous avons dit dans un autre ouvrage le bien qu'a fait à la jeunesse l'enseignement de M. Cousin. Nous sommes de ceux qui en ont le mieux, sinon recueilli, du moins senti les avantages incontestables. M. Cousin a été notre maître; c'est sous lui que nous avons commencé, c'est sous sa constante direction que nous avons continué à cultiver la science. Si d'esprit à esprit il y a cette filiation, cette relation domestique qui fait dans la famille les analogies et les sympathies, nous sommes de sa famille; nous avons de lui tout ce qui constitue entre certaines intelligences communauté de pensée et similitude de doctrine. Nourris de ses inspirations, élevés sous sa discipline, sans cesse guidés et soutenus par ses leçons et ses avis, nous serions ingrats si nous ne reconnaissions tout ce qu'il y a de lui dans nos études.

Toutefois à côté de la sienne une autre influence, qui du reste n'en est qu'une émanation, a eu aussi une assez grande part dans les travaux que nous avons entrepris. Elève comme nous de M. Cousin, mais élève excellent, esprit clair et exact, observateur original, philosophe à la fois plein de méthode et d'invention, M. Jouffroy a trop fait et trop bien fait en psychologie, pour qu'en traitant le même sujet nous n'ayons pas eu fréquemment à profiter de ses lumières. Nous sommes heureux de l'avoir trouvé en plus d'un endroit sur notre route : nous l'avons suivi avec confiance, bien sûrs d'être dans le vrai en marchant sur ses pas.

L'auteur a quelquefois emprunté à ses maîtres et à ses amis des morceaux de leurs ouvrages, et alors il a cité; mais ce qu'il n'a pas cité, parce que ces choses-là n'ont pas de texte, c'est l'impulsion et la direction, c'est l'animation philosophique qu'il leur doit à plus d'un titre : il aime à leur en offrir de publics remerciemens, sauf à ne leur imputer de ce qu'il a fait que ce qui peut être digne de quelque estime.

COURS DE PHILOSOPHIE.

PSYCHOLOGIE.

DU MOI CONSIDÉRÉ DANS SES ATTRIBUTS ESSENTIELS
ET PREMIERS.



L'AME est autre chose que le *moi*, ou plutôt elle est davantage : elle existe avant d'être *moi* ; elle le devient en se développant ; et dans la suite de ses destinées, lors même qu'il lui arriverait de cesser de se connaître et de mourir à la conscience, elle serait encore malgré tout, dût-elle n'être à d'autre titre que les élémens désunis d'un corps qui se dissout, ou qu'une force qui se perd dans le vague sein de l'être. Matérialiste ou spiritualiste, spiritualiste dans le sens du panthéisme ou du théisme, quelque explication que l'on donne de l'origine, de la nature et de l'état futur de l'ame, on conçoit nécessairement que le *moi* n'est pas son tout ; il ne prend pas toute son existence.

Mais si le *moi* n'est pour ainsi dire qu'un point de vue de l'ame, comme c'est le seul qui la manifeste et la rende accessible à l'observation, il est clair que la psychologie, considérée comme science de faits, ne doit avoir d'autre objet que le *moi* perçu par la conscience, ne

doit être que la conscience élevée au caractère de théorie.

Le *moi*, c'est-à-dire toute cette portion de notre existence dont nous avons le sentiment, voilà donc ce que nous nous proposons d'étudier et de connaître; voilà le champ où nous nous renfermons; non qu'il n'y ait en dehors, en-deçà comme au-delà, bien des questions importantes, celle entre autres de la vie future; mais ces questions se rattachent à une science ultérieure qui, tout en s'appuyant sur les données de la psychologie, s'en distingue par la nature des vérités qu'elle recherche et du procédé qu'elle emploie. Quand on connaît de l'ame humaine tout ce qu'elle est dans son état actuel et observable, on peut alors se demander d'où elle vient et où elle va, ce qu'elle a été et ce qu'elle sera un jour; on peut par voie de conjecture s'enquérir de ce passé et de cet avenir mystérieux¹; mais ce n'est plus là une étude de conscience et d'observation; c'est une conclusion logique, qui bien qu'elle puisse avoir son évidence et sa certitude, n'en est pas moins impossible à vérifier par l'expérience; en quoi elle diffère de la psychologie, dont il est toujours loisible de contrôler les assertions au moyen de la réalité et de soumettre les principes à l'épreuve de faits positifs.

Nous laisserons donc de côté, ou si l'on nous permet cette espérance, nous ajournerons pour un autre travail tous les problèmes qui relèvent de cette *philosophie transcendante*; qu'on pourrait bien nommer la *métaphysique* de la psychologie; et nous nous bornerons aux sujets, déjà assez difficiles, qui sont du ressort de la conscience.

¹ A la fin du deuxième volume de l'*Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au dix-neuvième siècle*, nous avons jeté un coup d'œil sur ces diverses questions.

En nous limitant de cette façon , nous aurons un grand avantage, celui de donner à la science une base qui ne prête pas à discussion et à controverse. Rien de plus net que le *moi* ; rien de plus réel et de plus clair. On dispute de son origine , on dispute de sa vie future , mais non de son existence actuelle ; tel que nous le sentons en nous-mêmes , il n'est contesté par personne. S'il y a au monde une vérité sur laquelle on soit d'accord , c'est certainement celle qu'exprime cette proposition comprise de tous : *Je me sens ; je me sens être de telle ou telle façon.*

Il y a une manière d'entendre le *moi*, particulière à une opinion qui le définit par la liberté ; dans ce cas , ceux qui nient la liberté nient par suite le *moi* lui-même , et voilà , dès le principe , un grave dissentiment. Cette acception toute spéciale , bien qu'elle ait sa raison , n'est pas celle que nous proposons. Pour couper court à tout débat , pour avoir du premier mot une évidence accordée , nous prenons l'idée du *moi* , ainsi qu'on la prend quand on ne le considère que comme cette existence individuelle qui se sait et se voit être. Nous le définissons par la conscience , nous le disons l'être *aut conscient* , parce qu'en effet ce qui le caractérise d'une manière universelle , c'est d'avoir la science , ou pour mieux dire le sens intime de son existence personnelle.

Plus tard sans doute nous aurons à chercher à quoi tient cette autre personnalité , cette autre façon d'être *moi* , qui consiste à se posséder en même temps qu'à se connaître , et nous verrons qu'en effet c'est avec le sens intime , et la pensée , la liberté qui en fait le fond. Mais pour le moment bornons-nous à la notion moins complexe et impossible à contester que nous avons mar-

quée plus haut; ce sera le moyen d'écarter toute espèce d'objection.

Le *moi* est donc, mais qu'est-il? quelles sont ses manières d'être, ses propriétés, ses attributs? quels sont de ces attributs ceux qu'il convient d'abord d'étudier?

Commençons par les compter; nous verrons ensuite dans quel ordre ils devront être observés.

L'activité, l'unité, l'identité personnelle; l'intelligence, la sensibilité, la liberté et ses conséquences, voilà quels sont les attributs que l'on distingue dans le *moi*. Ceux qu'on pourrait y ajouter n'en sont au fond que des nuances et des variétés particulières. La suite de nos recherches le montrera.

Or, de ces six manières d'être, ou propriétés du *moi*, lesquelles sont les plus simples, les plus faciles à connaître, lesquelles logiquement précèdent et expliquent les autres?

Il est clair, en premier lieu, que comme il n'y a d'affections et d'actions libres et volontaires qu'à la condition de l'intelligence (nous l'affirmons, mais nous le prouverons; c'est d'ailleurs chose aisée à voir), l'intelligence est une faculté dont l'étude doit précéder celle de la sensibilité et de la liberté.

Mais l'intelligence elle-même n'implique-t-elle pas l'activité, l'unité et l'identité? Sans aucun doute; et d'abord, comment concevoir la pensée même la moins développée, sans ce pouvoir qu'a le *moi* de se mettre en exercice, de passer à chaque instant d'un mouvement à un autre, de répondre aux impressions qu'il reçoit de tout côté, par autant d'actions dont le principe est en lui? Toute pensée est un acte, et par conséquent a sa raison dans la faculté d'agir.

De plus, comme bientôt nous serons conduits à le

montrer, il n'y a point de pensée sans substance une et simple. Essayez d'expliquer soit la connaissance interne, soit la perception sensible sans l'unité de la personne, vous tombez dans l'absurde; vous êtes forcés de dire que ce n'est pas un seul esprit qui sent en lui les idées, les affections, les volontés, et hors de lui l'étendue, l'odeur, la saveur, etc. Il vous faut un esprit pour chaque objet perçu, autant d'esprits que d'objets, mille esprits s'il y a mille objets.

Et si à la rigueur il peut y avoir certaines idées qui ne supposent pas l'identité de la personne, comme par exemple celles qui ne se rapportent qu'au point précis du temps présent, ces idées, prises en elle-mêmes, seraient de si peu d'utilité, qu'il est à peine nécessaire d'y avoir égard et d'en tenir compte; ôtez à l'intelligence ses rapports avec le passé et l'avenir, et elle se réduit presque à rien. Or, pour qu'elle se rattache au passé et se projette dans l'avenir, il faut nécessairement qu'elle appartienne à un sujet qui ait la vertu de durer identiquement.

Ainsi les premiers attributs à étudier dans le *moi* sont l'activité, l'unité et l'identité personnelle, puisqu'ils concourent à rendre raison des autres faits psychologiques.

Mais de ceux-là même quel est celui qui tient la première place, et offre le plus de simplicité? quel est celui qui sert aux autres d'explication et de principe?

Evidemment l'identité présuppose l'unité; car tout ce que nous connaissons de multiple et de composé est sujet à changement, à renouvellement et à mort. L'unité au contraire se prête on ne peut mieux à la durée et à la permanence. Sans unité point d'identité.

Quant à ce qui regarde l'activité, comme il serait

difficile de dire dans quel rapport ontologique elle se trouve avec l'unité, nous bornant à l'envisager sous le point de vue psychologique, et reconnaissant en conséquence que c'est toujours au moyen de la pluralité et de la variété des actes dont elle est la source que l'unité du *moi* se manifeste à nos yeux, nous la considérerons par cette raison comme le fait, qui dans l'ordre, sinon de génération, du moins d'explication, préexiste à tous les autres et en particulier à l'unité.

Nous commencerons donc notre examen par cette propriété qu'a le *moi* d'être doué d'activité.

Mais avant nous dirons un mot sur une distinction à établir d'une part entre l'activité, l'unité et l'identité, de l'autre entre l'intelligence, la sensibilité et la liberté.

Ne pourrait-on pas comparer les premiers de ces attributs à ceux qui dans la matière sont regardés comme essentiels, tels que, par exemple, l'étendue, la figure, l'impénétrabilité, etc.; et les autres par conséquent à ceux qui dans la matière sont conçus comme secondaires, tels que la saveur, la couleur, l'odeur, etc.? On sait que dans les corps les qualités *premières* sont celles sans lesquelles ces corps ne seraient pas, et les qualités *secondes* celles sans lesquelles, à la rigueur, ils pourraient être conçus; que celles-ci supposent les autres, tandis que le contraire n'a pas lieu; qu'il n'y a pas de couleur, de saveur, etc., là où il n'y a pas étendue, figure, impénétrabilité; mais qu'il y a ou qu'il peut y avoir de l'étendue sans couleur, et de la figure sans saveur; une semblable différence ne se trouve-t-elle pas entre les qualités de l'âme?

Les unes ne sont-elles pas tellement inhérentes à sa substance, qu'on ne saurait les en séparer même par pure abstraction; et les autres, bien qu'elles y tiennent

par les rapports les plus étroits, n'en paraissent-elles pas séparables, souvent même séparées?

L'âme sans doute quand elle est, ou qu'on la suppose dépouillée de certaines propriétés que nous nommerons *secondaires*, n'est plus ce qu'elle doit être dans son plein développement, elle n'est plus l'âme à l'état d'homme, mais elle est encore le principe possible et concevable des facultés qui lui manquent, elle conserve les conditions essentielles de son existence; que si on fait l'hypothèse de l'absolue abolition de ses attributs *premiers*, elle ne lui reste plus rien, elle n'est plus susceptible d'aucune espèce de modifications, elle n'a plus existence d'âme. Ainsi qu'elle cesse d'avoir, comme peut-être cela lui arrive dans certaines circonstances, l'intelligence, la pensée, et avec la pensée tout ce qui en dérive, elle perd ainsi momentanément caractère de personne, elle cesse d'être force morale. Mais cesse-t-elle d'être absolument, et n'a-t-elle pas encore la puissance de renaître au sentiment, à l'amour, à la volonté?

Oui, car elle est encore une substance *active*, une substance *une* et *identique*. En serait-il toujours de même, si elle n'avait plus ces qualités? si elle devenait inactive, multiple et non identique, pourrait-elle toujours sentir? n'y aurait-il pas, dans cette privation, une absolue impossibilité de faire acte d'intelligence? rien de plus certain, affirmons-le, sauf à le démontrer plus bas, quand nous traiterons cette question. Donc des deux espèces d'attributs que nous reconnaissons à l'âme, les uns lui sont réellement nécessaires et essentiels; les autres, quoiqu'ils lui soient un titre d'excellence et un moyen de supériorité à l'égard des divers êtres de la création, n'ont pas le même caractère, et sont

accidentels , secondaires , contingens , peu importe le nom , pourvu qu'il exprime la différence que notre but est de marquer.

Dans le raisonnement qui précède nous avons admis comme fait la suspension momentanée de la pensée et de ses conséquences ; il nous semble en effet que dans certains cas , comme , par exemple , durant le profond sommeil , l'évanouissement , etc. , il y a perte de connaissance , absence de sentiment , et qu'alors il est évident que l'ame *vit* sans pensée ; d'où nous concluons légitimement que la pensée n'est pas en elle une condition essentielle d'existence et de vie. Mais des philosophes croient au contraire que l'intelligence ne cesse jamais , et que l'ame conserve toujours quelque espèce de perception. Quoique ce ne soit point là notre avis , autant du moins qu'on peut en avoir un sur des matières aussi délicates , nous n'y voyons pas une raison de dire que la pensée est une propriété de même nature que l'activité , l'unité et l'identité personnelle ; elle s'en distingue toujours d'une manière très remarquable.

En effet , on ne refusera pas de reconnaître que dans l'univers il y a avec l'ame bien d'autres forces qui s'y déploient ; que ces forces sont actives ; qu'elles sont simples et identiques , du moins en tant qu'on les considère en elles-mêmes et non dans les composés dont elles sont les élémens. Or , bien que douées d'activité , de simplicité et d'identité , un grand nombre de ces forces n'ont ni la pensée , ni l'amour de soi , ni la liberté , ni la volonté ; elles sont inintelligentes , et par conséquent indifférentes , par conséquent aussi nécessitées ; elles sont des ames , moins le sentiment , et tout ce qui suit du sentiment ; ou , si l'on veut , ce ne sont pas des ames , mais elles ont quelque chose des ames , elles en

ont les propriétés générales et essentielles, c'est-à-dire l'activité, l'unité et l'identité; d'où il résulte que l'intelligence, l'affection et la liberté, qui sont le partage de la force humaine, ne sont pas des propriétés générales et essentielles, mais spéciales et particulières.

Enfin si l'on prétendait, contre tout ce que nous venons de dire, que la pensée est dans l'ame un attribut essentiel, nous demanderions qu'on fit au moins cette distinction évidente, savoir : que logiquement elle présuppose d'autres attributs dont elle n'est qu'une conséquence. Par suite de cette différence l'activité, l'unité, l'identité de substance devraient être considérées comme propriétés génératrices, et la pensée, l'affection, etc., comme propriétés dérivées.

Qualités premières et secondes, essentielles et spéciales, ou génératrices et dérivées, voilà, selon l'explication que l'on adoptera de préférence, une division naturelle des attributs du *moi*.

Il est du reste bien entendu que cette classification n'a pas pour but de marquer la prééminence des attributs du premier genre sur ceux que nous plaçons dans le second. Elle exprime un ordre ontologique, et non un ordre de mérite; elle ne se fonde pas sur la valeur, mais sur le caractère métaphysique des objets qu'elle distingue; de ce que la pensée et la liberté sont appelées qualités secondes, il ne s'ensuit pas qu'elles soient inférieures à l'activité et à l'unité que l'on dit qualités premières; il ne s'ensuit rien que l'indication du rapport qui rend celles-ci nécessaires à l'existence et au développement de celles-là. Que si l'on considère les unes et les autres sous un point de vue différent, et qu'au lieu de les juger comme de simples faits de science, on estime l'importance du rôle qu'elles

jouent dans l'univers, nul doute alors qu'il ne faille donner la première place à la pensée et aux facultés qui en dérivent. L'homme en effet n'a d'excellence que par l'intelligence qu'il déploie : ce n'est pas parce qu'il a dans l'ame l'activité et l'unité, qu'il est le premier des êtres créés; toute force le vaut sous ce rapport; mais comme il joint à ces conditions la conscience de son existence, l'amour de soi et la liberté, il l'emporte par là même sur toute force qui ne jouit pas des mêmes propriétés. Ainsi, sous ce rapport, ce sont les qualités que nous avons appelées *secondes* qui doivent avoir le premier rang. Mais encore une fois il ne s'agit pas ici de les estimer moralement, mais de les classer logiquement, et nous croyons l'avoir fait avec justesse et vérité.

Passons maintenant à l'étude de l'activité de l'ame : comment l'expliquer et la définir?

Le *moi* agit, rien de plus certain; il agit en tout et toujours; et ce n'est pas seulement quand il est libre, c'est aussi quand il est nécessité; souvent même c'est alors qu'il a le plus de vie et de mouvement: rien n'égale en effet l'énergie de certaines passions, l'élan de certaines pensées qui ne sont nullement libres. Il agit plus ou moins, selon les cas et les circonstances; tantôt il se déploie jusqu'au bout et donne plein jeu à sa puissance; tantôt, il demeure comme contenu, comme arrêté, et ne fait plus que ce qu'il faut faire pour prouver qu'il vit toujours : de même aussi il n'a pas une seule manière d'agir en présence des objets avec lesquels il est en rapport; il en est qui ne s'offrent à lui que comme vrais et évidens, et ceux-là il les pense; pour ceux-là il est esprit, faculté intellectuelle, connaissance, mémoire et imagination; d'autres, indépendamment de leur évi-

dence, ont pour lui une autre propriété, ils lui plaisent ou lui déplaisent, et alors tout en les percevant, il en jouit ou il en souffre et éprouve toutes les émotions qui sont la suite de ces sentimens. Enfin, il change à tout moment d'état et de façon d'être, il passe incessamment d'une situation à une autre, il varie de toute manière son existence et ses relations, et au milieu de tout, ce qui paraît toujours, c'est son inépuisable activité.

Qu'est-elle donc encore une fois? de l'activité. Comment s'explique-t-elle? par l'activité. Elle est elle et ne se définit pas; mais elle sert à définir.

On peut beaucoup parler de l'activité du *moi* : on peut, en la suivant dans ses phénomènes divers, la décrire en philosophe, ou la peindre en poète; mais s'il fallait dire ce qu'elle est en elle-même, et dans son essence, on ne trouverait que son nom pour la rendre et l'exprimer. Il n'y en a pas un qui soit plus clair.

Quand on dirait qu'elle est la force en exercice et en mouvement, qu'elle est l'attribut de la force, sa qualité constitutive, on s'exprimerait en d'autres termes, mais non en termes plus explicites; il y aurait appellation différente, et non signification plus scientifique.

Il est impossible de s'observer sans se voir à tout instant impressionné, et excité, sans se sentir certaines facultés, sans avoir la conscience du développement de certains pouvoirs; tout cela est l'activité. Il n'y a qu'à regarder pour le savoir.

Mais cette activité dure-t-elle toujours? ne s'interrompt-elle pas quelquefois? n'y a-t-il pas des circonstances où elle cesse et s'éteint, se renouvelle, s'éteint encore, et ainsi de suite jusqu'à la fin?

On peut répondre à cette question en distinguant

deux états, deux modes d'existence qui sont propres à l'ame humaine : celui dans lequel elle se connaît et peut sentir ce qu'elle devient, et celui dans lequel, sans conscience, ou du moins sans claire conscience, elle ignore ou sait à peine ce qui se passe en elle-même.

Pour le premier, point de difficulté ; le *moi* est là, qui se voit faire, et tout ce qu'il fait lui rend sensible la continuité de son énergie. Pendant cette succession d'actes auxquels il se livre en pleine connaissance de lui-même, jamais il ne se surprend dans un moment de complète inertie ; il agit moins quelquefois, mais il persiste à agir ; son repos n'est pas une cessation, mais une modération d'activité. Il va moins vite, se varie moins, répète moins fréquemment les divers jeux de ses facultés, mais il ne se laisse pas défaillir, et agit constamment.

Dans le second état, il n'en est pas de même ; il n'y a plus là moyen d'observer ; les faits ne manquent pas, mais ils ne se montrent pas. On ne peut pas voir, on ne peut que conjecturer. C'est à quoi sert le raisonnement. Or, si à l'aide du raisonnement on juge de l'inconnu par le connu, si l'on suppose que sauf la conscience, ou du moins une conscience claire, le *moi* reste en ces instans tel qu'il était dans les autres, on doit conclure que durant la veille et lorsqu'il jouit de la santé, actif, toujours actif, il l'est encore lorsqu'il est atteint de quelques-uns de ces accidens qui troublent ou suspendent en lui le développement de la pensée. Pour cesser d'être complet, il ne cesse pas d'être lui-même ; la vie lui demeure donc, à s'en fier du moins à la plus raisonnable des présomptions ; elle lui demeure continue, soutenue, prête à reparaitre dans toute sa force, dès que les circonstances qui la dominent lui

permettront de reprendre ses fonctions suspendues. C'est un temps pendant lequel, par violence ou par langueur, elle est réduite à n'exister que *latente* et *expectante*, qu'on nous passe l'expression, mais sans cependant jamais s'éteindre. S'il n'en était pas ainsi, il y aurait nécessité qu'à chaque époque d'activité il s'opérât sur nouveaux frais comme une seconde création ; car l'âme qui aurait perdu avec l'activité qu'elle possédait tout ce qui tient à cette activité, n'ayant plus que ce vague être qu'elle avait avant d'être *moi*, incapable comme alors de se tirer par elle-même de cette espèce de néant, n'en sortirait de rechef qu'en vertu d'un acte semblable à celui qui une première fois lui aurait donné la vie. Dieu devrait donc se remettre à l'œuvre pour la refaire comme elle était, et la restituer en l'état où d'abord il l'avait placée, et il le devrait autant de fois qu'elle serait frappée d'inaction : ce serait une restauration qui ne finirait pas, restauration impuissante, bonne tout au plus pour rétablir, mais incapable de conserver.

La conséquence de cette hypothèse, indépendamment de la fausse idée qu'elle donnerait de la providence, serait la négation dans l'homme de l'identité personnelle. En effet, comme cette identité ne consiste pas seulement dans la durée continue de la pure et simple existence, mais de l'existence animée et personnalisée par l'action, si l'action venait à cesser, l'âme et le *moi* cesseraient aussi, tout cesserait, excepté cette substance indéterminée qui, privée de la vie, n'aurait plus le caractère humain. A chaque fin d'activité il ne demeurerait que cette substance. L'homme aurait disparu, et pour qu'il revînt il ne faudrait rien moins qu'un nouvel acte de création. Mais alors ce serait

un autre homme; une autre personne aurait succédé à celle qui d'abord existait, il n'y aurait plus identité.

Prenons les choses à la rigueur. Il ne s'agit pas ici d'une activité ralentie, allanguie, moins puissante et moins vive, il s'agit de la complète interruption, du néant même de l'activité. Eh bien! s'il y a néant, tout est fini par-là même, et rien ne sera ensuite que ce qui sera fait de nouveau. L'être frappé d'inertie sera mort à l'humanité, à la personnalité humaine; il n'aura plus vertu pour rien, et ne pourra ni sentir, ni penser, ni vouloir, ni posséder aucune faculté; il sera l'être, voilà tout. Pour qu'il devienne quelque autre chose, qu'il reprenne un caractère propre, il faudra qu'il reprenne la vie, qu'il la reçoive de nouveau, qu'il en reçoive une nouvelle; ainsi l'âme qui par hypothèse se trouverait privée d'activité serait perdue par-là même; elle ne se relèverait pas d'une situation d'où elle n'aurait rien pour se retirer. Si dans certains cas il lui arrive de ressentir de graves atteintes, de se voir gênée, comprimée, enchaînée, et même d'être réduite à garder à peine une sourde conscience des actes auxquels elle se livre, du moins alors, reste-t-elle encore assez active et assez forte pour revenir, dès qu'il y a lieu, à son exercice habituel; il n'y a pas d'obstacle à ce qu'elle répare avec la plénitude de ses attributs; car elle est là, elle y est vivante, elle ne cesse pas d'être active. Quand plus tard elle se reconnaît, se possède, et qu'au souvenir de ce qu'elle a été elle juge qu'elle est encore, que sa personne a duré, ce jugement s'explique; son identité est réelle. Une seule et même activité, quoique avec diverses vicissitudes, a rempli tout son temps; mais si au contraire elle tombait dans

une véritable inaction, ce que nous avons dit serait infailliblement ; il n'y aurait plus d'identité, ni de croyance à l'identité.

Or, comme la négation d'un tel fait est contraire à ce qui est, il faut bien déclarer fausse la supposition dont elle serait la conséquence inévitable.

Mais peut-être demandera-t-on s'il n'y a pas des circonstances où l'âme paraît passive, et si cette passivité n'est pas l'absence d'activité ? Sans prétendre faire à cette question une réponse entièrement neuve, nous présenterons cependant une explication qui nous paraît plus satisfaisante que celles qu'on donne ordinairement. Prenons la sensation ; qu'est-ce que la sensation ? deux choses distinctes, selon le sens que l'on donne au mot : la connaissance sensible, un simple fait d'intelligence, une manière de voir la vérité, ou une émotion, une affection, de la joie ou de la douleur, de l'amour ou de la haine, etc.... C'est-à-dire, en d'autres termes, qu'on peut entendre par la sensation deux phénomènes divers, la perception ou la passion. Or, d'où vient que nous percevons ? de ce que notre esprit est frappé de la présence de certaines choses. D'où vient que nous sommes émus ? de la même cause, plus cette circonstance que nous trouvons ces choses agréables ou désagréables. Tout suit donc des impressions que nous recevons de la réalité ; c'est parce que nous sommes impressionnés, que nous avons à la fois le sentiment de la vérité et celui du bien et du mal ; en tant que, sujets à des actions qui viennent à nous, et nous modifient, nous excitent de quelque façon, nous sommes sans doute *passifs*, car nous souffrons ces actions ; mais nous ne le sommes qu'un moment, que le temps qu'il faut pour qu'elles aillent à l'âme et y déterminent les effets

qu'elles sont destinées à y produire ; dès qu'elles nous ont rendus sensibles, et rien n'est aussitôt fait, nous devenons actifs, très actifs, tellement même que quelquefois nous ne savons où nous en sommes, tant il y a d'ardeur en nous, tant la vie y est orageuse, tumultueuse et emportée. Nous faire sentir, c'est nous faire agir ; car d'abord quand nous percevons il y a exercice de la pensée ; nous n'étions pas intelligens, nous n'étions que prêts à l'intelligence, avant de recevoir la lumière ; aussitôt que nous l'avons reçue, et que nous en avons conscience, du mouvement le plus rapide, d'un acte prompt comme l'éclair, nous prenons connaissance de ce qui nous frappe, nous nous formons une idée, nous sommes arrivés à une manière d'être que nous n'avions pas auparavant ; si ce n'est pas là de l'activité, il n'y en a jamais dans nos facultés, car elles ne font rien où il paraisse plus de vivacité et de rapidité.

Si la perception est une action, l'émotion en est également une. En effet, l'ame est calme, elle languit dans cette habitude de repos et de moindre action qu'elle prend lorsque extérieurement rien ne la pousse ni ne l'agite ; mais voilà qu'un mal arrive ou qu'un bien la surprend, que devient-elle à cet instant ? Tout aussitôt elle entre en émoi : si c'est de douleur, elle se resserre ; si c'est de joie elle s'épanouit, et elle n'en reste pas à ces dispositions ; elle hait ce dont elle souffre, aime au contraire ce dont elle jouit, cherche à s'assurer ce qu'elle aime et à se délivrer de ce qu'elle hait. Nous le répétons, si ce n'est pas une évidente activité, il n'y en a nulle part au monde. Et de ce qu'ici comme dans la perception, elle est instinctive et non libre, il serait faux de conclure qu'elle n'est pas l'activité ; elle l'est et au plus haut point. La nécessité fait qu'elle n'est pas libre, mais ne

fait pas qu'elle ne soit point; souvent au contraire elle lui communique plus d'entraînement et d'élan.

Qu'est-ce donc que la passivité? la condition même de l'activité: elle en est l'occasion, l'antécédent nécessaire. Elle n'est pas l'apathie, mais bien plutôt l'excitabilité; elle est la propriété que l'ame possède de se mettre en rapport avec les causes étrangères, et d'en recevoir des impressions, des déterminations à l'action. Sans passivité, point de raison d'agir; tout mouvement viendrait expirer inefficace et inutile sur cette existence, qui ne serait accessible et sensible à rien. C'est bien alors qu'il y aurait inertie et inaction. Considérée sous un point de vue moins purement psychologique, la passivité est le moyen d'épreuve que la Providence s'est réservé pour nous rendre propres à ses desseins. C'est par où elle nous atteint de ses lois et de sa puissance; par où elle nous éveille à la vie, nous fait connaître et sentir, nous pousse à la liberté, nous met à même de devenir hommes, de déployer nos facultés, de travailler à notre perfectionnement. Cette *réceptivité* dont elle nous a revêtus lui sert à venir à nous, à nous communiquer ses grâces, à nous donner ses leçons. Toute notre éducation ne se fait que par voie de *réceptivité*. Il n'y aurait rien à tirer de nous, si nous demeurions l'ame fermée aux impressions qui nous arrivent; autant vaudrait n'être pas créés. Toutes les forces sont passives précisément parce qu'elles sont destinées à développer de l'activité, et qu'elles n'auraient nulle raison d'agir, si elles n'y étaient portées par quelque mobile. Mais la force humaine en particulier a toute la susceptibilité que demande le rôle moral qu'elle est appelée à jouer au monde. C'est un sujet sur lequel au reste il y aura plus tard à revenir. Pour le moment, bornons-nous

à dire que rien ne se concilie mieux en elle que la passivité et l'activité.

Le *moi* est actif : il l'est très diversement ; il a un nombre infini de manières de l'être et de le paraître. Or, d'une telle variété, d'une si grande multiplicité, n'y aurait-il pas à conclure que cette force se compose de plusieurs forces particulières ; que dans ce *moi* il y a plusieurs *moi* ? Voyons. Le *moi* d'où procède telle faculté est-il ou n'est-il pas le *moi* d'où procède telle autre faculté ? La pensée a-t-elle le sien, la passion le sien aussi, et liberté pareillement ? Y en a-t-il autant que de facultés ? Non sans doute ; la moindre attention nous convainc du contraire. Il n'y a qu'un *moi* pour toutes : celui qui fait un acte est celui qui en fait un autre ; celui qui pense est celui qui sent, celui qui veut et qui exécute. L'unité est donc dans cette existence.

Mais il y a plusieurs sortes d'unités, ou du moins plusieurs choses qu'on appelle *unes*. Qu'un certain nombre d'élémens se trouvent réunis de quelque manière, soit dans le temps, soit dans l'espace, le tout de ces élémens se nomme *un*. C'est ainsi que d'une succession d'événemens on fait une époque de l'histoire, et d'une combinaison de molécules un corps d'une certaine espèce. Est-ce au même titre que le *moi* est un ? Comptet-on en lui des existences qui soient entre elles dans le rapport d'antériorité et de postériorité ? Y voit-on une série d'êtres qui arrivent les uns avant, les autres après ? Paraît-il enfin une époque ? Non sans doute. Il vit, dure dans le temps, a ses âges et ses dates, se modifie en conséquence, mais sans se décomposer ni se partager ; il est le même dans tous les momens. A quelques instans qu'on le prenne, il est ce qu'on l'a laissé, il est ce qu'on le retrouvera non dans ses actes qui varient,

mais dans sa substance qui demeure la même, dans sa personne qui ne change pas. D'un jour à l'autre il n'est pas deux, trois, quatre, un nombre enfin plus ou moins grand de *moi*; il est unique et continu. Mais un dans la durée, ne pourrait-il pas dans l'espace être multiple et composé? ne pourrait-il pas être un tout dont les parties toujours liées coexisteraient jusqu'à la fin dans une parfaite simultanéité? Mais d'abord cette simultanéité, il faudrait, pour la concevoir, voir quelque corps dans la nature dont l'expérience n'apprit pas qu'il perd toujours avec le temps plus ou moins de ses molécules; il faudrait que le corps humain en particulier ne parût pas suivre cette loi; or, on sait ce qu'il en est. Ensuite un tel assemblage prête nécessairement à la division. On en compte les élémens; on les prend un à un, et on voit combien ils font; il y en a tant, plus ou moins. En est-il de même du *moi*? y a-t-il en lui pluralité? dirait-on de lui en le partageant, comme on le dit de toute somme dont on nombre les unités: Un, deux, trois, quatre, etc.? De quelles unités se compose-t-il? Appellera-t-on unités les attributs dont il est doué, les facultés dont il jouit? Mais chacun de ces attributs est lui, chacune de ces facultés lui encore, il n'y a que lui en tous ces faits. On les comptera si l'on veut; mais lui il n'est qu'une unité dont il n'y a rien à dire, si ce n'est qu'elle est une, et que les divers noms de nombre ne lui conviennent aucunement. Que trouvez-vous dans le *moi*? une force qui se sent agir. Or, en est-il de cette force comme d'un composé matériel où chaque élément reproduit en lui les qualités essentielles qui sont communes au tout? où le tout ayant par sa nature l'étendue, la figure, l'impénétrabilité, etc., chaque partie a nécessairement l'étendue, la figure et l'impé-

nétrabilité? Dans la force qui se sent agir, y a-t-il plusieurs forces qui se sentent agir, de manière qu'il y ait à la fois plus ou moins distinctement plusieurs consciences d'activité? Y a-t-il les unes hors des autres plusieurs puissances similaires qui toutes intelligentes aient le sentiment de leur existence? Alors il y aurait plusieurs *moi*; et pour suivre jusqu'au bout cette singulière supposition, plusieurs *moi* disposés comme le sont les molécules d'un corps, un *moi* de droite et un *moi* de gauche; celui d'en-haut et celui d'en-bas; ceux du centre et ceux des bords : curieux arrangement qui ferait de notre ame comme un assemblage où se reproduirait par milliers l'image vivante de nous-mêmes; mais il n'y a en nous qu'une conscience, qu'une seule et même force qui se sent agir, il n'y a qu'un *moi*, qu'une unité.

Ainsi que nous l'avons montré, cette force est impressionnable; or, les impressions auxquelles elle est sujette lui arrivent d'un tout matériel qui plus qu'aucun autre a de cette unité ou plutôt de cette collectivité que comporte la matière; car il est le mieux organisé, le mieux agencé dans toutes ses parties pour produire un effet complexe. Il n'y a certainement pas dans le monde physique une composition mieux concertée, mieux fondue et plus unie que celle de la masse encéphalique. Hé bien, mettez en présence, d'une part cette masse qui fait les impressions, de l'autre cette ame qui les reçoit, et voyez si à la grande diversité qui paraît dans l'une ne répond pas dans l'autre la plus parfaite identité; voyez si, tandis que dans celle-ci vous ne trouvez qu'une personne, qu'une indivisible unité, vous ne comptez pas dans celle-là un grand nombre de points distincts qui servent de voies aux sensations! Quand

il y aurait un centre cérébral auquel aboutiraient tous les nerfs, ce centre n'en serait pas moins la réunion de plusieurs nerfs, du nerf *A* et du nerf *B*, sièges de la sensation *A* et de la sensation *B*; et cependant ce ne serait ni *A* ni *B* qui percevraient, ce ne serait pas deux choses, mais une seule, l'unité *sut conscia*, qui vit et agit en nous.

Insistons un peu sur cette idée de l'unité. On ne le nie pas; au contraire, on l'admet de plus en plus : nos moyens d'avoir des sensations sont très nombreux, très divers, et chaque jour l'expérience en fait apercevoir de nouveaux : ainsi, outre les cinq organes principaux qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur, et qui, chacun pris en eux-mêmes, offrent encore tant de variétés, il y a des organes intérieurs pour le moins aussi compliqués, dont la fonction est aussi de donner lieu à des impressions très distinctes et très multiples. De même pour les nerfs destinés à exécuter les actes du vouloir; on les rencontre en grand nombre dans toutes les directions et sur tous les points : nous voilà donc avec une multitude de conducteurs de sensations et d'agens de volontés; et, cependant, qu'est-ce qui reçoit les sensations, qu'est-ce qui émet les volontés de tant de côtés et par tant de voies? une seule et même chose, un seul et même *moi*, un *moi* tellement un que vous ne pouvez pas le dire autre quand il sent et veut par ici, autre quand il sent et veut par là; que vous ne pouvez pas le multiplier et le diviser comme les organes auxquels il se rapporte; que vous ne pouvez pas le compter et le classer comme ces organes; car il n'y a pas un *moi* pour l'œil, un *moi* pour l'oreille, un *moi* pour le goût, etc. : il n'y en a qu'un pour tous les sens; et il n'y en a pas non plus deux, trois ou quatre qui mettent le mouvement

volontaire, celui-ci dans la main gauche, celui-là dans la main droite, cet autre enfin dans la tête ou dans les pieds, etc., etc. : c'est le même fonds de volonté partout, c'est la même personne qui donne tous les ordres. A chaque bout de nerfs qui transmet du dehors au dedans, ou du dedans au dehors, une impression ou une impulsion, il n'y a pas une âme à part, un *moi* distinct, qui figure pour son compte dans l'économie de notre nature : l'unité la plus parfaite est là, servant à tout de principe et de but; et c'est en vain que l'on tenterait d'assimiler cette unité à l'unité prétendue que l'on trouve dans la matière, et qui n'est qu'une totalité, une addition de parties, une figure et un symbole de la véritable unité. On ne saurait y parvenir, on ne saurait mettre en pièces ce *moi*, qui n'est que lui, qui est lui ni plus ni moins, et dire, en le divisant, voilà qui est pour tel organe, voici qui est pour tel autre; la personnalité ne se prête pas à être ainsi fractionnée : il faut la nier ou la reconnaître dans sa complète intégrité. L'unité matérielle, l'unité organique en particulier, est un composé, un concert de parties; mais l'unité spirituelle n'est ni composé ni concert, elle est l'unité tout simplement.

On demandera maintenant comment il se fait que cette unité s'allie et se mette en rapport avec la pluralité des organes? La réponse est dans l'idée qu'on doit se faire de sa nature. Or, quelle est sa nature? l'activité la plus variée. Nous ne nous arrêterons pas à le montrer, nous le regardons comme évident. Grâce à cette activité si variée, elle peut, sans se décomposer, se diversifier de mille manières, elle peut se fléchir en tous sens, se porter ici ou là, selon le besoin et l'occasion; c'est comme un centre de vie; qui, fécond,

prompt à produire, rayonne de tout côté l'énergie qu'il porte en lui; il en atteint tous les objets qui sont dans le cercle où il se déploie. L'ame ne se divise pas pour agir sur divers points et en divers sièges : elle ne fait que tourner ses facultés tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre : des affinités l'y attirent; elle s'y laisse aller ou s'y dirige, mais sans pour cela se décomposer, sans se mettre en deux ou en trois; elle passe entière et une à chaque organe où elle se rend présente. Elle multiplie ses actes, et en les multipliant elle les distribue dans différentes directions; mais elle-même elle ne se multiplie pas, elle reste avec toute sa substance, et ne partage pas sa personne : l'unité spirituelle ne se brise pas parce qu'elle se développe, et qu'elle localise les développemens auxquels elle se livre; pas plus qu'elle ne se brise lorsque, dans la durée, elle fait se succéder entre eux ses rapides phénomènes : alors elle reste identique, bien qu'elle sépare dans le temps les effets de sa puissance; pour les séparer dans l'espace, elle ne porte pas plus atteinte à sa parfaite simplicité : tout revient à les disposer soit les uns après les autres, soit les uns hors des autres, et il n'y a là rien qui ne se concilie avec la vertu d'une force qui a dans son exercice tant de facilité et de ressource : ainsi l'ame se prête à merveille au rôle varié de l'unité mise en rapport avec la pluralité des appareils organiques.

Comment du reste agit-elle sur les nerfs qui reçoivent son influence? quel effet y produit-elle, ou en quel état les met-elle? On doit supposer qu'elle n'y fait que ce qu'y font toutes les causes qui les excitent et les stimulent; qu'elle y détermine en conséquence une sorte d'irritation, en vertu de laquelle ils accomplissent les fonctions auxquelles ils sont propres; mais ce n'est ce-

pendant qu'une hypothèse; hypothèse probable si l'on veut, mais impossible à vérifier; car pour cela il ne faudrait rien moins que voir le cerveau tel qu'il est lorsqu'il sert à la pensée, à la passion et à la volonté. De même on ne saurait guère expliquer comment la vie, qui est dans les organes, affecte l'âme et la modifie; ce doit être par impression, par action et réaction, par le fait d'une force qui se déploie en présence d'une autre force, la borne et la contient. Au sein des mouvements physiologiques qui viennent à lui de toute part, le *moi* se voit comme pressé de penser et de sentir, et il pense, il sent; par suite même il veut: et ainsi toutes ses facultés entrent soudain en exercice. Qui a provoqué cette activité? Encore une fois, c'est une impression; il faut bien en revenir là, car il n'y a rien de plus à dire.

Ce qui est certain, c'est qu'il y a, de l'âme au corps, dans le rapport qui les unit, un échange continu d'impressions et d'impulsions, et que cet échange donne lieu, selon qu'il est régulier ou irrégulier, normal, ou anormal, à tous ces phénomènes de santé ou de maladie dont sont causes l'un à l'autre le moral et le physique.

De tout ceci que conclure? que l'unité du *moi* est la simplicité même, la non-pluralité, l'absence absolue de parties.

Or, comme c'est ce qui n'est pas dans la matière, la conséquence toute naturelle, c'est que le *moi* est immatériel, parce que *un* n'est pas plusieurs.

Il y a d'autres preuves de l'immatérialité de l'âme, il y a toutes celles qu'on peut tirer de la comparaison de ses attributs avec ceux qui sont propres à la matière. Ainsi de ce qu'il est de fait que la passion, la pensée et la liberté ne tombent pas sous les sens, qu'elles n'ont ni

étendue, ni figure, ni couleur, ni saveur, ni enfin rien de semblable, on peut sans doute en conclure avec toute confiance que l'être qu'elles qualifient n'est pas d'une nature matérielle; et en général, de tout point de vue où le moral et le physique se montrent différens l'un de l'autre, on peut tirer même conclusion. Mais de toutes ces preuves la principale est celle de l'unité; elle est au fond de toutes les autres.

On lui oppose deux objections, l'une tirée de la possibilité que la matière aurait de penser, et par conséquent de posséder toutes les facultés morales, l'autre de l'influence des organes sur ces mêmes facultés, influence dont on induit un rapport de causalité. Le morceau suivant offre une réponse à cette double objection. Qu'on nous pardonne de le citer : l'ennui de reprendre en nouveaux termes des idées déjà exposées (voir l'*Essai*), ne ferait qu'affaiblir nos expressions, et réduire nos argumens à une analyse de plus en plus sèche; il faut même que nous prévenions ceux de nos lecteurs qui auraient besoin de prendre une connaissance plus profonde du matérialisme et de ses opinions, tant négatives que positives, que pour abréger et éviter d'inutiles répétitions, nous avons pris le parti de les renvoyer à l'*Essai sur l'Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, ils y trouveront à peu près ce qu'il y a de plus important à dire sur une aussi grave question¹.

On peut combattre M. Broussais, et parce qu'il nie, et parce qu'il accorde. Il nie l'*esprit*, nous l'avons vu, et par-là même il se trouve dans l'impuissance d'expliquer ce que l'*esprit* seul explique, c'est-à-dire cette

¹ Voir particulièrement les chapitres Cabanis, Garat, Lancelin, Gall, Bérard et Broussais.

unité, ce point central et simple qui n'appartient point à l'organisation. Et en même temps il accorde, non pas l'esprit, contre lequel il est trop en éveil et trop en garde pour se laisser surprendre à l'admettre jamais, mais la *spiritualité*, le caractère spirituel de certains faits humains, dont, par oubli sans doute, et dans l'entraînement de la discussion, il n'a pas assez songé à calculer les conséquences; elles vont tellement contre son système, que certainement, s'il y eût pensé, il eût évité les paroles dont elles sont la suite nécessaire. Citons, pour n'être pas accusé de rien avancer légèrement.

D'abord, dans son *Traité de physiologie appliquée à la pathologie*, M. Broussais dit : « La sensibilité est immatérielle comme la pensée, dont elle est la base... J'observe bien, ajoute-t-il, que la pensée se manifeste à l'occasion du mouvement de la matière; mais je ne saurais en saisir le *quomodo*... Quelle est la condition du cerveau qui produit ces phénomènes, je l'ignore. »

Et dans le supplément qui termine son livre de l'*Irritation*, il s'exprime ainsi : « La perception du blanc et du noir, comme celle du rond et du carré, ne sont des choses ni visibles, ni tangibles, ni concrètes; il n'y a que les corps à l'occasion desquels nous avons eu ces perceptions, et les organes sensitifs qui nous les ont fournies, qui jouissent de ces qualités. »

Ces passages sont très clairs, et ne peuvent laisser aucun doute : l'auteur y donne son idée en termes si précis, qu'un *psychologiste* ne ferait pas mieux; et il est bon de remarquer qu'il n'a ici aucun intérêt à se servir de ce langage; que ce n'est pas un de ces points délicats et dangereux sur lesquels il pourrait être prudent de faire un mensonge de science afin d'éviter les tra-

casseries; il n'y a point là, en apparence du moins, de question morale et religieuse : le philosophe pouvait tout dire sans s'inquiéter de qui que ce fût. C'est d'ailleurs une justice à rendre à M. Broussais : on ne voit pas dans ses pages de ces concessions de complaisance, de ces soumissions hypocrites, dont croient devoir se couvrir quelques physiologistes timorés, qui jésuitisent leur matérialisme pour se donner plus de sécurité; il a plus de franchise et de loyauté : il avoue tout ce qu'il croit, et a son système sur la main.

Ainsi, dans ce que nous venons de citer, sa pensée n'est pas seulement claire, elle est, de plus, sincère et véridique : nous pouvons donc nous y fier, et la prendre pour sujet de raisonnement.

Deux choses y sont établies : 1° l'obscurité du *quomodo*, de la manière dont les organes produisent les facultés morales; 2° le caractère particulier de ces mêmes facultés. Or, cherchons un peu ce qui suit de l'une et l'autre proposition.

Obscurité, mystère même sur le rapport de génération qui existe du physique au moral ! Mais alors comment dire que le moral vient du physique ? Il vient après ; mais en vient-il ? Si vous ne savez pas comment fait l'organisation pour devenir sensible et intelligente, si vous ne la voyez pas en opération de conscience et de volonté, s'il ne vous est pas possible d'y saisir la formation et l'émission de l'esprit, avez-vous raison d'affirmer que, néanmoins, les choses se passent ainsi ? Vous le supposez : libre à vous ; mais c'est une hypothèse que ne vérifie aucune expérience immédiate, et dont toute la force est dans cet argument : L'esprit se montre et agit à la suite du mouvement organique ; donc il est le résultat et comme la continuation de ce mouvement : à peu près

cóme si, dans un système contraire, on s'appuyait de certains faits qui succèdent aux faits de l'ame, pour affirmer que l'ame les engendre, et qu'elle est un principe d'organisation. N'a-t-on pas pensé, en effet, que l'ame a la vertu, non-seulement de mouvoir et de vivifier le corps, mais de le composer, de le créer, de le faire? Ne lui a-t-on pas prêté la puissance d'attirer, de combiner, d'organiser, de disposer en appareils, par instinct, il est vrai, et sans le savoir ni le vouloir, les élémens divers qui constituent l'animal? En sorte que les fonctions de la vie, la respiration, la circulation, la nutrition, etc., ne sont, dans ce point de vue, comme la pensée et la passion, qu'une action spirituelle; avec cette seule différence qu'ici il se mêle toujours plus ou moins de conscience et de liberté, tandis que là il n'y en a pas trace. On n'a, certes, pas le droit de faire beaucoup plus de difficulté pour adopter comme hypothèse cet *animisme* excessif que pour embrasser un matérialisme qui n'a pas de moindres prétentions: il n'y a pas plus d'absurdité à faire digérer l'ame qu'à faire penser le corps; les preuves sont de même force de part et d'autre.

Mais voici bien un autre embarras. On reconnaît que les qualités, les modes, les effets ou les facultés, comme on voudra, qui sont dites morales et intellectuelles, ne sont ni visibles, ni tangibles, ni sans doute odoriférantes, sonores et savoureuses; qu'elles n'ont rien de comparable aux propriétés matérielles; qu'elles sont immatérielles par conséquent; et cependant, malgré l'ignorance absolue que l'on professe sur la manière dont elles viennent de la matière, on les y rapporte sans hésiter. D'après quel principe? Ce n'est pas sans doute d'après celui qui veut que des qualités différentes soient à des substances différentes, et des phénomènes oppo-

sés à des causes opposées. C'est d'après le principe contraire ; mais le contraire n'est pas vrai, et on ne soutiendrait pas sérieusement qu'on peut, sans tenir compte des différences et des oppositions, rassembler dans un même sujet ce qui se repousse et se contredit, et rapporter à une même source des effets qui ne se ressemblent pas. Pour qualifier la matière des attributs spirituels, il faut oublier que ces attributs ne vont pas raisonnablement avec ceux qu'elle a en réalité : autrement on ne tomberait pas dans l'opinion que nous combattons ; ce serait impossible, impossible par force logique : car on n'est pas libre de faire que ce qui est contradictoire ne le soit pas. Or, d'où vient qu'on oublie ? de ce qu'on regarde trop légèrement. Quand on néglige l'observation, on ne reste pas bien pénétré de l'idée des faits observés ; on ne se les représente pas exactement ; on finit par ne pas trop savoir quelle en est la nature et la vérité ; et alors, pour peu qu'on ait quelque système qui en demande le sacrifice, on les abandonne sans peine, on les traite sans scrupule ; on ne les sent pas assez pour y tenir sérieusement : voilà ce qui arrive à la plupart des physiologistes quand ils s'occupent de psychologie ; voilà ce qui est arrivé à M. Broussais, qui, peut-être, moins qu'aucun autre, n'était dans les dispositions convenables à ce genre de précautions scientifiques. Tout préoccupé d'organisme, tout au besoin d'universaliser sa doctrine physiologique, impatient de ce qui la borne, inattentif à ce qui la gêne, dans son ardeur systématique il a passé par-dessus les faits, comme s'ils n'avaient pas existé, il n'y a presque pas pris garde. Ainsi, après avoir dit avec raison que la sensibilité comme la pensée est immatérielle, invisible, il n'en est pas demeuré frappé lorsqu'il a abordé la psychologie, et.

comme son hypothèse en allait mieux et en prenait plus d'étendue, il a assimilé sans hésiter ces facultés toutes morales aux qualités matérielles. Mais si, d'un esprit plus discret, et d'un sens plus philosophique, il se fût arrêté davantage sur ces phénomènes singuliers, il aurait été plus retenu dans sa manière de les interpréter; il ne les eût pas jetés sans ménagement dans son système de la vie; il les eût mis en réserve, examinés et jugés à part, et peut-être rapportés à une théorie particulière. Il est difficile, en effet, quand on y fait bien attention, de ne pas voir que les qualités du principe intelligent n'ont aucune analogie avec celles de la matière. Ici le fonds de toutes est l'étendue; sans l'étendue, rien de sensible : là le fonds commun est la pensée; sans la pensée, rien de moral. Or, entre la pensée et l'étendue quelle similitude y a-t-il? quelle conciliation, quelle possibilité de coexister dans un même sujet? On en conçoit l'harmonie, parce que l'harmonie permet, implique même la distinction; mais on n'en conçoit pas l'identité, la confusion de nature. Il n'y a pas à raisonner pour le montrer, il ne faut que regarder : voici la pensée telle que chacun la trouve en soi quand il s'observe. Eh bien! a-t-elle des dimensions? se prête-t-elle à la géométrie? a-t-elle la figure, la couleur, ou quelques autres des propriétés qui sont essentielles à l'étendue? Et l'étendue, de son côté, a-t-elle aucun des attributs qui caractérisent la pensée? a-t-elle le sentiment, la réflexion, le raisonnement, la reproduction de tous ces actes par la mémoire, leur combinaison par l'imagination? On a dit qu'il n'était pas impossible que la matière eût la pensée; on a même dit qu'elle l'avait : mais, certainement, pour admettre cette possibilité ou cette réalité, il a fallu méconnaître soit la pensée, soit la ma-

tière ; spiritualiser celle-ci ou matérialiser celle-là ; traiter l'une comme une chose simple , une , de l'unité que nous entendons , ou arranger l'autre de telle façon qu'elle fût , non plus ce qu'elle est , mais ce qu'elle devrait être pour être tangible , visible , perceptible par quelque sens : sans cela , comment expliquer cette hypothèse ? Locke a pu avoir un doute sur la capacité de la matière pour la faculté de penser , mais alors aussi il a dû avoir un doute sur l'essence même de la matière ; il a dû , vaguement peut-être , et sans système arrêté , supposer que , l'univers ne se composant que de forces , qui sont des principes simples , une de ces forces s'élevant de l'activité brute et physique à l'activité intellectuelle , pouvait devenir esprit et arriver à la pensée. Leibnitz l'aurait dit ; son *monadisme* l'y conduisait , puisque dans cette grande idée des choses il n'y a qu'une seule espèce de créatures , les *monades* , entre lesquelles une différence de degrés n'empêche pas qu'il n'y ait des rapprochemens de nature et des analogies d'attributs : mais , dans ce cas même , ce ne serait pas l'étendue , c'est-à-dire la collection de plusieurs forces constituant une résistance continue , qui jouirait de la pensée , ce serait une de ces forces , entre toutes les autres , ce serait celle qui serait faite esprit , et celle-là seulement ; car , comme nous le verrons bientôt , il n'y a pas d'intelligence sans unité. Que si on entend l'étendue comme l'entendent les matérialistes , c'est-à-dire si l'on n'y voit qu'une juxtaposition de molécules , de quelques manières que ces molécules soient combinées et organisées , elles formeront toujours un tout qui , par ses caractères distinctifs , ne sera pas la pensée. Et ce qui est vrai de la pensée l'est également de la passion , qui n'est que la pensée mise en émoi , l'est également de la liberté , qui

n'est encore que la pensée, se possédant et se dirigeant. La passion et la liberté n'ont rien en elles qui ressemble aux phénomènes physiques : ce n'est pas de la lumière, du calorique ou du son ; elles n'affectent de leur présence ni l'œil, ni le toucher, ni l'ouïe.

On s'imagine quelquefois que l'on saisit par les sens les qualités morales ; que l'on voit, que l'on entend physiquement la vertu et le talent ; mais ce ne sont que leurs œuvres, que leurs signes, que leur action tombée dans les organes de la vie, et les animant d'une expression de bonté et d'intelligence. Et d'où vient que ces mouvemens extérieurs, les seuls que nous percevions, nous font cependant un autre effet que s'ils n'étaient que des mouvemens ? d'où vient qu'ils se moralisent et se spiritualisent à nos yeux ? C'est que, en ce qui nous regarde, nous les voyons intimement se rattacher à une idée, et que, dans les autres, nous supposons que les choses se passent comme en nous. C'est toujours par la conscience, ou sur les données de la conscience, que nous jugeons de ce qui est intellectuel et moral. Les sens ne nous en révèlent que l'apparence et la forme ; ils ne nous en montrent pas le principe : le *moi* seul en a le secret, seul il le puise en lui-même, pour le porter ensuite au dehors.

Venons maintenant à une autre considération : elle, a pour objet l'unité, qui est essentielle à la pensée, à la passion et à la volonté ; nouvelle différence qui les distingue des qualités de la matière. Pour aller plus vite, remarquons qu'il n'y a ni passion, ni volonté sans pensée, réfléchie ou irréfléchie. La passion, comme nous l'avons déjà indiqué, c'est l'ame, qui sent du bien ou du mal et s'en émeut ; la volonté, l'ame, qui, par suite de sa conscience, de ses idées, se possède, se gouverne, et

se détermine. Ainsi, l'une et l'autre ne sont que des conséquences de la pensée. Or, la pensée n'est pas séparée du *moi*, elle n'est pas sans le *moi*. Qu'est-ce qui pense en nous? C'est le *moi*; il n'y a pas deux réponses à cette question. Celle des spiritualistes est celle des matérialistes. On se divisera tant qu'on voudra sur la nature et l'origine de cette personne intelligente; mais sur sa faculté d'intelligence, il n'y aura qu'une voix. *Cogito, je pense*, voilà ce que tout le monde avoue. C'est l'existence, n'importe ce qu'elle est, parvenue à l'état de conscience, se sachant et se discernant, se faisant *moi* en un mot, qui seule a la propriété de sentir et de connaître. Avant d'être en cet état, elle ne perçoit pas; si elle cessait d'y être, elle ne percevrait plus; mais dès qu'elle y est et tant qu'elle y est, elle est capable de perception. Le *sui conscia* la rend éminemment propre à la pensée.

Or, si nous revenons sur ce qu'est le *moi*, que nous regardions cette unité si complète et si entière que nous lui ayons trouvée précédemment; nous concluons, sans aucun doute, que la pensée, son attribut, suppose nécessairement l'unité, et ne se produit que dans l'unité.

Il n'y a qu'à l'observer lorsqu'elle se développe dans quelque acte. Y aperçoit-on une pluralité d'éléments ou de sujets? y compte-t-on des parties? Et, par exemple, quand elle compare, ne paraît-elle pas avec une simplicité que rien n'égale ni ne surpasse. Vous voilà en présence de deux objets, vous les comparez, c'est-à-dire vous les regardez l'un et l'autre; vous sentez d'abord qu'il n'y a que vous ni plus ni moins; vous tout seul, et en ne vous y prenant qu'avec votre intelligence et votre attention, qui parvenez à saisir les rapports que vous cherchez. Et si par hasard il vous venait l'idée de sup-

poser que ce qui compare est multiple et composé, faites avec M. la Romiguière ce raisonnement très simple, et votre hypothèse tombera : « Une substance ne peut comparer qu'elle n'ait deux sentimens distincts ou deux idées à la fois. Si la substance est étendue et composée de parties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les deux idées? seront-elles toutes deux dans chaque partie, ou l'une dans une partie et l'autre dans l'autre? Choisissez, il n'y a pas de milieu : si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible; si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons à la fois, deux substances qui comparent, deux âmes, deux *moi*, mille, si vous supposez l'âme composée de mille parties. »

C'est, sous une autre forme, l'argument tiré de la faculté de juger, que Bayle trouve géométrique.

Qu'y a-t-il maintenant de prouvé? Que la pensée n'est pas sans l'unité, ou que l'unité est le fond et la condition de la pensée.

Or, c'est précisément le contraire pour l'étendue et toutes les qualités qui modifient la matière. La pluralité et la composition leur sont essentielles et nécessaires. Point d'étendue sans juxtaposition, point de figure, de forme, de couleur, etc., sans une combinaison d'éléments qui se terminent par certaines lignes, ou absorbent certains rayons. Quand on admettrait que ces éléments sont en eux-mêmes simples et indivisibles, il ne faudrait pas moins qu'ils fussent *plusieurs* et qu'ils se réunissent en corps, pour donner lieu aux phénomènes dont les sens ont la perception : cette considération est décisive pour distinguer entre elles les propriétés fondamentales de l'esprit et de la matière.

Donc, pour résumer toute cette discussion, avouer

d'abord qu'on ne sait pas comment le moral vient du physique, et cependant affirmer que de fait il en vient, puis reconnaître que la sensibilité, que la pensée sont immatérielles, intangibles, invisibles, ce qu'au reste nous avons montré, c'est établir un premier système, contre lequel, comme malgré soi, on en élève ensuite un autre qui le combat et le ruine; c'est tomber certainement dans une espèce de contradiction.

Nous avons reconnu que le *moi* est actif, un, simple, immatériel, reste à voir son identité pour terminer l'examen de cette partie de ses attributs que nous appelons essentiels.

Commençons par nous rappeler que le *moi* est une force qui a conscience d'elle-même. Il est donc une personne; or, non-seulement il est une personne; il l'est en outre avec cette circonstance, qu'il ne cesse pas de l'être après l'avoir été; qu'il demeure ce qu'il a été fait, qu'il garde sa personnalité: de là, son identité personnelle.

Il reconnaît cette identité, lorsqu'en se sentant dans le présent, il se souvient du passé, et qu'il se trouve à la fois avec la conscience et la mémoire de sa propre existence. A ce double acte de pensée, il juge que le passé ne fait qu'un en lui avec le présent, qu'il y a suite de l'un à l'autre, qu'il y a continuité de lui-même. Toutes ces manifestations de sa personne, qu'il voit à différents points du temps, il les voit comme les manifestations d'une seule et même personne. Telle est sa croyance ferme et profonde, telle est aussi sa vraie nature.

Il est donc identique. Or, d'où vient cette identité? de l'unité, d'abord; puisque, sans doute, s'il n'était pas un, multiple, composé, il serait comme tout ce qui est

multiple et composé, sujet à division, à dissolution, et par conséquent à mutation; peu à peu ou tout d'un coup il lui arriverait certainement de perdre quelques-unes de ses parties, d'être changé dans ses élémens, de cesser ainsi d'être lui-même. Il serait identique comme les corps qui, à proprement parler, ne le sont pas; il ne le serait pas davantage. Il pourrait être plus ou moins ce qu'il aurait été auparavant, mais ce plus ou moins serait la perte de sa parfaite identité.

Voilà où il en serait faute d'unité. L'unité lui assure l'intégrité et le sauve de la division. Cependant, à la rigueur, elle ne le garantit pas de la destruction, qui est le plus radical de tous les changemens. Il serait possible en effet que l'unité fût éteinte et remise en l'état où elle était avant d'être créée, c'est-à-dire dans ce vague être qui est comme le néant. Il faut donc au *moi* plus que l'unité pour pouvoir se conserver; il faut qu'il ait la vie, l'activité, un principe de durée, de continuité et d'immortalité. Unité et activité, voilà donc quelles sont les conditions de son identité personnelle.

Rien de plus certain que cette identité, et cependant rien aussi de plus certain que la variété et la diversité qui se montrent dans le *moi*. Est-ce contradiction ou conséquence de la vraie nature des choses?

L'âme a deux grands modes d'activité, la passion et la pensée, auxquels, selon les circonstances, la liberté se mêle ou ne se mêle pas. Ces deux grands modes d'activité sont susceptibles, en se déployant, d'une foule de diversités; pour s'en faire une idée, il n'y a qu'à songer un moment à toutes les choses qui se passent soit dans le cœur, soit dans l'esprit. Que d'émotions! que d'idées! avec quelle rapidité elles se succèdent! et avec quelle continuelle variété! Ce ne sont pas seulement leurs

objets, déjà si changeans en eux-mêmes, si dissemblables entre eux, qui leur impriment à chaque instant un caractère nouveau, et les teignent de mille nuances différentes les unes des autres; c'est aussi l'âme avec ses goûts, ses talens, ses volontés et ses habitudes: il ne lui faut qu'un peu plus ou un peu moins d'énergie, que quelques légères modifications dans ses dispositions intimes, pour sentir et penser d'une façon ou d'une autre. Tandis que la nature change continuellement, elle-même aussi change sans cesse; en sorte, qu'autant par son fait que par celui du monde extérieur, elle ne reste pas un moment en même état et même action.

Et cependant elle est identique; et il est absurde d'en douter. Mais elle l'est comme elle doit l'être, comme doit l'être une force qui n'est pas une chose morte, une substance immuable, l'être en soi et rien de plus; mais une existence animée et un principe vivant. Elle l'est comme la vie, qui *n'est* pas seulement mais *agit* et se meut, se déploie et se modifie, se revêt d'attributs aussi nombreux que divers. Elle l'est, à la condition de satisfaire à sa loi, c'est-à-dire de se développer et de le faire comme la plus vive, la plus souple, la plus féconde de toutes les forces de la création. Il n'y a point changement, pluralité de personnes en elle, parce qu'elle ne demeure pas éternellement dans la même situation; il y a production incessante de facultés à mille modes, qui, malgré cela, n'en sont pas moins le commun effet d'une puissance toujours identique à elle-même. On doit reconnaître ici cette alliance, partout visible, de l'unité et de la variété. L'unité sans la variété ne donnerait qu'une chose vague, et qui serait comme le néant; de même que la variété sans l'unité ne donnerait que la dispersion,

la confusion, le trouble et le chaos. L'unité toute seule n'aurait en quelque sorte pas de réalité. Elle a besoin de s'animer, c'est-à-dire de se varier pour avoir pleine existence. L'animation lui apporte avec la vie la variété. Or, l'ame est une unité, une unité accomplie; il faut entendre créée avec l'être et le mouvement. Sa nature est en conséquence d'exister et d'agir, d'être substance active, d'être force, et à ce titre, de se multiplier et de se diversifier dans ses actes. Aussi, loin de ne pouvoir être en même temps d'une unité continue et d'une continue variété, elle ne saurait être autre chose; il est nécessaire, qu'identique au fonds, elle change dans la forme, et l'expression de son énergie. Elle est l'image du créateur; comme lui elle produit sans se détruire par la production; créatrice elle-même dans les limites de ses facultés, et de par Dieu qui la soutient, elle met hors de son sein une foule d'actes qu'elle y avait; de possibles elle les fait réels; elle les modèle pour ainsi dire en pensées, en passions et en volontés. Par cette manière de se développer, elle ne se divise, ni s'amoindrit; elle ne s'en va pas par parties jusqu'à ce qu'enfin il ne reste rien; tout reste; elle demeure entière et ne s'épuise pas par l'action; elle suffit dans sa vertu à cette foule innombrable de phénomènes divers dont elle est le principe. Il lui arrive en des instans de moins agir, de moins se montrer; elle y est contrainte ou elle s'y complait; mais quelle qu'en soit la raison, elle n'en éprouve en elle-même aucune sensible altération, elle ne perd rien de sa substance, elle la produit moins et voilà tout. Sans prétendre tirer d'une comparaison plus de lumière qu'elle n'en doit donner, on peut cependant s'aider ici, pour faire mieux comprendre la chose, d'une image simple et familière.

Un acteur, dans une pièce, représente un personnage qui paraît à plusieurs époques, et dans plusieurs situations. Pour le représenter fidèlement, il a dû changer de langage, de costume et de figure : il a dû changer de rôle, et cependant c'est toujours le même acteur. Il fera même en sorte, s'il a du talent, de marquer cette identité, tout en variant son jeu. De même dans le drame qu'elle doit jouer, la force humaine a ses âges, ses incidens, et par suite aussi ses visages, ses costumes et ses expressions variées ; mais elle garde son personnage ou plutôt sa personne, et jusqu'à la fin, quoi qu'elle fasse, elle a toujours assez le sens et la mémoire d'elle-même pour se savoir identique.

Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas telle sorte de variation, telle mutation du *moi*, comme, par exemple, la folie, qui le rend un être réellement autre ? Autre, sans doute, si l'on considère la manière dont il se produit, dont il use de son activité, dont il exerce ses facultés ; si l'on dit que dans la folie cessant de se gouverner, il n'est plus le maître de ses passions ni le régulateur de ses idées ; dans ce point de vue rien de plus vrai ; il est seulement à remarquer qu'alors même le changement est bien plus dans le monde que dans le *moi* lui-même ; dans le monde qui, en altérant et en troublant l'organisation, l'agite et lui fait violence ; que dans le *moi* qui subit une fâcheuse nécessité, qui se trouve réduit malgré lui à n'avoir plus sur lui-même l'empire qu'il désirerait, et qui n'attend pour le reprendre et rentrer dans ses droits, que la cessation des causes d'où lui vient tout son mal. Mais s'il est constant alors que l'homme n'est plus lui en ce sens que n'ayant plus de pouvoir sur lui-même, il n'a plus sa raison et sa moralité, telles qu'il devrait les avoir ; s'il manque à ses

actions la condition de la responsabilité ; si en un mot, il a cessé d'être une personne devant la loi, un *moi* civil et politique ; il continue à être lui, en ce sens qu'il est toujours cette force douée de conscience, qui persiste à se développer, quoiqu'elle le fasse d'une manière incomplète et malheureuse. Il est encore ce qu'il était, quoiqu'il ne soit pas tout ce qu'il était ; un autre, un second homme n'est pas venu en lui à la place du premier. Il y a eu trouble dans cette existence, mais non pas succession d'une existence à une autre ; et quand vient la guérison, il n'y a pas une nouvelle création, ce qui pourtant serait nécessaire, s'il y avait eu destruction, vraie mutation de substance, il n'y a que transition d'un état mauvais à un état meilleur : et la preuve, c'est que le malade, une fois revenu à lui, et homme complet comme avant, dit ou pense de lui : quand je souffrais, quand je n'avais pas ma raison. Il ne croit donc pas que la folie ait tué le *moi* en lui : elle ne l'a point tué en effet ; elle n'a fait que le réduire à une vie sans liberté et sans responsabilité.

Ces mots nous amènent naturellement à finir sur l'identité par une remarque, qui n'a besoin que d'être énoncée pour être comprise : c'est que sans identité il n'y a point de responsabilité. Ce n'est sans doute pas assez de cet attribut pour donner lieu à imputation ; il faut en outre la liberté, et avec la liberté la faculté qui distingue le bien du mal. Mais sans la permanence de la personne, la condition première, l'élément antérieur de l'imputabilité manque nécessairement. Il n'y a rien à dire à un homme d'un acte qu'un autre a fait : il n'y a ni à l'en blâmer, ni à l'en louer, ni à l'en punir, ni à l'en récompenser ; ce n'est pas le sien, il ne lui appartient pas, il n'en a ni le démérite ni le mé-

rite. Aussi l'opinion publique dans ses jugemens, et les tribunaux dans les leurs, partent-ils toujours de la croyance à l'identité personnelle.

De même aussi l'immortalité de l'ame n'a vraiment un sens religieux qu'autant qu'il s'agit, dans cet avenir, non pas seulement de durer, de continuer à avoir de l'être, mais de durer la même personne, et de garder son identité. Sans cela, sur qui porteraient les peines et les récompenses, sur des ames qui seraient autres que celles qui auraient vécu ici-bas ? La justice de Dieu, qui vaut mieux que la nôtre, ne se fonde pas plus que la nôtre sur une palpable absurdité.

Disons aussi que par cet attribut, l'ame diffère de la matière comme elle en diffère par plusieurs autres.

Elle est identique, identique en sa personne. Or, la matière, quelle qu'elle soit, sous sa forme la plus grossière comme dans la plus déliée de ses substances, n'a d'abord pas la personnalité, puisque ce caractère est le propre de l'unité qui se sent : ensuite elle n'a pas davantage l'identité personnelle, et toujours par la même raison, par la raison qu'elle n'est pas *une*, et que sa loi est, avec le temps, d'être décomposée, recomposée et puis encore décomposée, comme aussi recomposée, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'enfin ses molécules aient épuisé toutes les combinaisons auxquelles elles se prêtent : en sorte qu'un même tout ne reste pas, et qu'un peu plus tôt, un peu plus tard, à force d'attraction et de répulsion, de décomposition et de recomposition, il finit toujours par être changé. Par exemple, le corps humain est, dit-on, après sept ans, complètement renouvelé dans ses molécules intégrantes ; il l'est également dans ses formes dont toutes les lignes sont différentes ; il l'est dans son volume, dans son poids et dans

beaucoup d'autres propriétés. Or, rien de semblable n'est dans l'ame. Elle est donc encore, sous ce rapport, différente de la matière, ou, ce qui est la même chose, immatérielle.

Ainsi, activité, unité, identité, tels sont les attributs essentiels du *moi*.

Occupons-nous maintenant de ses attributs seconds ou dérivés, désignés ordinairement sous le nom de *facultés*.

FACULTÉS DE L'ÂME.

DE L'INTELLIGENCE.

ACQUISITION DES IDÉES.

Le *moi* est une force qui se sent, et par-là même sent les rapports dans lesquels il se trouve avec les objets qui l'environnent. Il s'aperçoit de quelle manière ces objets l'impressionnent ; il voit ce qu'ils sont pour lui ; il les perçoit et les connaît : en sorte que la conscience est le principe et le point de départ de tous les actes de la pensée.

C'est parce que le *moi* se sent, qu'il sent tout ; c'est aussi parce qu'il se sent, qu'il s'aime, et qu'avec cet amour de soi, il a toutes les émotions qui en dérivent.

Ainsi de la conscience naissent également toutes les idées et toutes les passions.

Mais avec cette différence que dans l'ordre de génération les unes viennent avant les autres ; et la raison de ce rapport est facile à saisir. Si pour s'aimer il faut se connaître, pour faire acte d'amour de soi, pour jouir ou souffrir, désirer ou repousser, il faut se connaître dans un état agréable ou désagréable ; il faut se savoir en présence de quelque cause bonne ou mauvaise, avoir en un mot une idée soit de bien soit de mal, qui, distincte ou confuse, exacte ou inexacte, n'en est

pas moins la condition de l'affection que l'on éprouve. En l'absence de toute idée, de tout acte d'intelligence, il y aurait indifférence et apathie absolues. Les forces aveugles en sont là ; dans l'ignorance où elles sont de leur nature et de leurs rapports, elles n'ont ni peines ni plaisirs ; matériellement elles font sans doute des mouvemens qui les rapprochent ou les éloignent de certaines choses, mais elles n'ont ni inclinations ni répugnances morales ; elles ne jouissent ni ne souffrent ; elles n'aiment ni ne haïssent ; elles se meuvent mais ne s'émeuvent pas ; faute de conscience elles sont impassibles. Quant aux forces intelligentes, ce n'est jamais qu'à la suite de quelque espèce de perception qu'elles ont joie ou douleur ; et n'eussent-elles qu'une joie ou qu'une douleur sans objet, sans caractère, ce qui est impossible ; encore serait-il nécessaire que pour en être affectées elles eussent le sentiment, c'est-à-dire, la pensée de quelque bien-être ou de quelque malaise. Autrement, comment feraient-elles pour être heureuses ou malheureuses d'un état qu'elles ignoreraient, dont elles n'auraient pas même le soupçon. Il y a des momens où, recueillies et repliées en elles-mêmes, soit par un effort de réflexion, soit par contemplation spontanée, elles vivent comme étrangères aux objets du dehors ; existe-t-il alors pour elles des biens ou des maux physiques, et ont-elles des émotions qui se rapportent à la nature ? De même aussi, quand il arrive que toutes à leurs sensations, elles ne pensent qu'à la matière et y concentrent tout leur intérêt, sont-elles sujettes à ces joies ou à ces peines de l'intérieur qu'elles éprouvent quand elles n'ont plus de pensée que pour elles-mêmes ? On peut encore ajouter que le sens de certaines choses, soit morales, soit physiques, manquent à quelques

intelligences; comme, par exemple, celui du beau dans les arts et les lettres à l'homme dont le goût n'a pas été cultivé, celui de la couleur à l'homme privé de la vue, celui du son au sourd, etc. Or, ces intelligences sont-elles susceptibles d'être touchées de quelque façon par la présence des objets qui sont pour elles comme s'ils n'étaient pas, puisqu'ils leur sont inconnus? Enfin, ne sont-ce pas les âmes qui ont le plus dans l'esprit de délicatesse et de réflexion, de profondeur et d'étendue, celles qui sont le plus capables de voir le monde sous tous ses rapports, sous tous ses côtés bons et mauvais, qui ont le plus de disposition à s'affecter et à s'émouvoir, qui sont sujettes aux passions les plus vives et les plus variées, les plus sérieuses et les plus profondes? Les âmes, au contraire, inattentives, légères, indiscrètes, sont à peine agitées de quelques faibles mouvemens; elles ne jouissent et ne souffrent pour ainsi dire qu'à la surface. Même remarque sur les personnes dont la vie s'est passée au milieu des événemens les plus remuans et les plus graves, et celles au contraire dont les jours se sont écoulés dans le calme d'une existence toujours paisible; celles-ci ont eu le cœur sans trouble et sans orage; les autres ont été agitées et poussées dans tous les sens, assaillies tour à tour des impressions les plus douces et des coups les plus cruels. Nous n'insisterons pas pour montrer que tout un ordre d'affections, celles qui se rapportent au passé, ou qui regardent l'avenir, comme, par exemple, le regret, l'espérance et la crainte, présupposent nécessairement un acte de la pensée; il est trop évident qu'elles ne sauraient se développer sans la mémoire et la prévoyance.

Ainsi, pour conclure, point d'amour de soi sans con-

naissance de soi-même ; point de développement de l'amour de soi, point de joie ni de douleur, d'amour ni de haine, de désir ni d'aversion sans quelque espèce de connaissance.

Si nonobstant les remarques qui viennent d'être présentées on n'adhérait pas à cette conclusion, ce serait sans doute parce qu'on se méprendrait sur le sens que nous attachons aux mots : connaissance, idée, pensée, etc... Or, afin de prévenir toute espèce de malentendu, nous déclarons que par ces mots nous ne voulons dire autre chose sinon que l'intelligence doit s'exercer de quelque manière pour qu'il y ait lieu à affection. Il nous paraît impossible, cette explication donnée, de ne pas reconnaître que l'intelligence est dans tous les cas le principe de l'amour de soi, sous toutes ses formes.

Il y aurait même à montrer, si c'était ici le lieu (plus tard nous y reviendrons), comment de la nature des idées, du vrai ou du faux qu'elles renferment, du degré de foi qui les accompagne, dépendent nécessairement la nature des affections, leur ordre ou leur désordre, leur plus ou moins de vivacité, d'énergie et de persistance ; comment, en agissant sur les unes, en les changeant, en les modifiant, on peut agir sur les autres, les changer et les modifier ; et ce serait là à la fois un beau sujet de psychologie et de morale pratique.

Mais bornons-nous pour le moment à constater cette relation et à y trouver un motif pour commencer notre examen par celui de ces deux grands faits qui précède et produit l'autre.

Nous allons donc étudier la pensée, l'intelligence. Mais pour être mieux à même d'en saisir le jeu et l'exercice, ne convient-il pas de considérer d'abord l'objet même qui la provoque et l'excite à ses divers actes ?

Or, quel est cet objet ? à quoi se rapporte la pensée ? A ce qui est, aux choses, quelles qu'elles soient, aux êtres et à leurs rapports, à l'univers en un mot. Dieu, l'homme et la nature, voilà ce qu'elle sent constamment, chaque fois qu'elle a une idée. Cependant il ne suffit pas que ce qui est *soit*, pour qu'elle en ait idée. Il faut encore que cela *paraisse* ; il faut que les choses se manifestent et réunissent à la réalité, l'*intelligibilité*, ou la propriété de faire impression sur la force intelligente. Alors il y a vérité ; la vérité, toute vérité n'est quel'être devenu visible et perceptible de quelque façon. Aussi l'évidence est ce qui est cause qu'il y a de la vérité pour l'esprit.

Qu'est-ce que l'évidence ? Il est aussi difficile de le dire que facile de le savoir ; il n'y a rien qui se sente mieux et qui se définisse plus mal ; c'est comme tout ce qui est simple. L'évidence est dans les choses ; elle les éclaire, les fait voir, les met en rapport avec la pensée ; elle est comme la lumière qui luit à l'œil ; elle est la clarté dont tout se revêt, quand il faut que l'âme connaisse : elle est le principe extérieur, excitateur, et nécessaire de toute notion et de toute science. Il est une opinion dans laquelle on suppose que l'évidence, au lieu d'être dans les choses et de tenir à leur nature, est dans l'esprit qui la leur prête, en la portant hors de lui-même. Donnons une idée de cette opinion. S'il était vrai que le *moi* se mît tellement dans la pensée qu'il n'y laissât place à aucun autre être, s'il la remplissait si bien de lui et de ses phénomènes, qu'il en rejetât à la fois le monde, la société, et enfin la Divinité ; si, en un mot, il n'y avait que lui dans toutes ses manières de voir, sans doute alors on concevrait comment toute vérité viendrait de lui, ne se-

rait que lui-même *objectif*, c'est-à-dire développé sous tel ou tel rapport. En effet, dans cette hypothèse, il n'y aurait rien au dehors qui agit sur son sentiment; l'univers ne serait pour lui que le tableau qu'il s'en tracerait, les choses se façonneraient au gré de son intelligence, tout se plierait à son esprit, deviendrait son esprit même: il serait tout, et rien ne serait qu'à son idée, ou pour mieux dire, que son idée. Tel est l'*idéalisme*, qui sort entier et fort de ce principe une fois admis, savoir que le *moi* se pose lui-même et avec lui toute chose: c'est le *panthéisme* retourné, espèce d'*égoïsme* à grandes proportions qui, à la place du *pan* immense où se perd toute individualité, met une individualité qui ne voit qu'elle et réduit tout à elle-même. On comprend comment, dans ce système, l'évidence et la vérité ne sont que le fait de l'intelligence, qui en même temps qu'elle *objective*, qu'elle crée chaque réalité, y projette un rayon de la lumière qu'elle a en elle. Rien de plus simple et de plus conséquent; mais il faut adopter ce système pour adopter une telle conclusion. Ceux qui voudraient rejeter l'un et néanmoins conserver l'autre, se mettraient avec eux-mêmes dans une visible contradiction. Il faut ou dire que le *moi* fait tout, et par conséquent l'évidence; ou qu'il ne fait pas l'évidence, parce qu'il y a hors de lui des choses qui ne sont pas lui et dont elle est une des qualités.

Or, le bon sens et la philosophie s'accordent à repousser avec une égale opposition un principe qui méconnaît ce qu'il entre d'extérieur, d'impersonnel et de *non-moi* dans les notions que nous avons. On l'a montré, d'après M. Cousin, dans le chapitre qui lui est consacré dans l'*Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au XIX^e siècle*. Et pour ne parler ici que du point

même dont il s'agit, de l'évidence, n'est-il pas clair qu'elle consiste dans la manière dont les choses paraissent et se manifestent; qu'elle leur est inhérente, qu'elle leur sert pour agir sur l'esprit qu'elles impressionnent; qu'à son défaut elles n'auraient sur lui qu'une action brute et non sentie, qu'elles n'y détermineraient aucune vue, qu'elles lui seraient inintelligibles. Chaque fois qu'il perçoit, il fait bien acte de pensée, il se prête bien à la vérité, il en reçoit et en sent l'atteinte; mais il la trouve, la rencontre, la souffre et en est le sujet: il ne la tire pas de lui-même, ne la produit pas hors de lui pour s'en donner le spectacle. Elle est, elle se montre, et il entre en relation avec elle; il y a là deux existences, la sienne et celle de la vérité; il y a commerce entre ces deux existences, et de ce commerce naît une idée: l'évidence est avec la vérité, dans la vérité, frappe l'esprit, l'excite, lui donne l'éveil, le met à même de voir, et le laisse ensuite se développer selon sa nature et ses facultés. C'est une cause extérieure, qui a pour effet de faire penser, comme d'autres ont pour effet de faire jouir ou souffrir. De là ces surprises d'entendement, ces soudaines perceptions, ces intuitions vives, rapides, répétées, auxquelles l'intelligence se sent livrée. Il y a autour d'elle mille objets et comme un continuel mouvement d'images et de tableaux, d'où lui vient à chaque instant quelque rayon de lumière. Tout lui est occasion de voir, surtout dans la nouveauté, quand elle n'a pas encore de réflexion, et qu'elle se livre d'entraînement à toutes ses impressions.

L'évidence est donc dans les choses; elle y est ce qui fait voir. Or, comme on voit de diverses façons et pour ainsi dire à divers degrés, il faut en conclure qu'il y a plusieurs espèces, plusieurs degrés d'évidence.

En effet, il y a d'abord l'évidence qui est propre aux vérités nécessaires, telles que les vérités mathématiques; celle-là est pure et invariable. Dès qu'elle paraît, elle est si vive, si frappante pour l'esprit, elle le fait si bien voir, qu'une fois intelligent, il l'est sans le moindre doute, sans la moindre obscurité; il comprend et croit imperturbablement.

Mais toutes les vérités ne sont pas aussi simples, et dans toutes par conséquent l'évidence n'est pas aussi parfaite. Une foule de choses sont vraies, qui ne se laissent qu'entrevoir, que soupçonner et vaguement sentir; et, bien qu'elles paraissent assez pour exciter la pensée, elles sont loin d'être assez claires pour la convaincre profondément; elles n'y déterminent qu'une idée vague. Elles peuvent sans doute, en cet état, pour peu d'ailleurs qu'elles aient de charme, prêter à la poésie; mais elles prêtent en même temps aux illusions et aux vues mystiques; car comme elles ne prennent pas possession de l'âme avec cette puissance d'évidence qui ne permet pas de douter; elles ne forcent pas la conscience, elles ne lui imposent pas d'autorité une notion qu'elle accepte d'une manière invariable: au contraire, en ne lui donnant qu'une image vague et confuse, elles lui laissent toute liberté d'y mêler des traits à elle, d'y porter ses inventions, et d'altérer souvent ainsi la pureté de l'idée première. On trouverait bien des dogmes qui, pour s'être faits de cette manière, tout en restant vrais dans le fonds, ont été tellement surchargés d'accessoires étrangers, tellement déguisés par la forme, obscurcis par les symboles, qu'on aurait peine à en saisir le sens simple et abstrait. L'évidence est, dans ce cas, comme ce demi-jour qui suffit bien pour qu'on s'aperçoive de la présence de certains corps

dans l'espace, mais qui ne les éclaire pas assez pour en dessiner nettement la figure et les contours, pour en nuancer les surfaces et en marquer les justes rapports; l'esprit alors a beau jeu pour travailler sur ces objets, et accommoder ce qu'il en démêle au caprice ou au goût de sa libre imagination.

De cette espèce d'évidence à celle dont nous avons d'abord parlé, il y a une foule d'intermédiaires que nous n'entreprendrons pas de parcourir; les deux points extrêmes donnés, il est risqué de conclure les autres.

Il n'y a pas seulement pour nous les vérités du présent, celles que nous percevons d'une manière directe et immédiate. Il y a aussi celles du passé, que nous revoyons par la mémoire, celles que nous concevons par l'induction, et au moyen du raisonnement, celles que nous devons au témoignage, et que nous acceptons sur parole. Elles ont toutes de l'évidence, et toutes une évidence à elles : dans les premières elle est instantanée, directe, intuitive; dans les secondes, elle est rappelée; dans les troisièmes, conclue; dans les quatrièmes, reçue sur la foi de l'autorité. Mais toujours elle est, à quelque degré qu'elle soit, cette propriété qu'ont les êtres de se manifester à la pensée, de donner lieu à une idée. Si elle n'était pas cela, il n'y aurait pas d'êtres pour nous, car il n'y a pour nous que ce qui se montre. Ainsi, même les réalités que nous n'avons pas vues, ou que nous ne comprenons pas, si nous les admettons en notre croyance, c'est seulement parce que nous pensons qu'elles sont évidentes à ceux qui nous les attestent. Si nous supposions un moment que ce n'est pas l'impression d'une véritable évidence qui nous est transmise dans leurs discours, qu'ils n'ont ni vu, ni

compris ce qu'ils affirment à notre foi, certes alors nous ne croirions pas, et nous demeurerions dans le même état où nous laissent toutes les choses dont rien ne nous a paru.

A l'évidence se joint une circonstance particulière qu'il ne faut pas oublier, c'est la certitude. Qu'est-ce que la certitude? Il n'y a pas à la définir, tout au plus peut-on l'indiquer. Du moment qu'un être paraît, il *est* aux yeux de ceux qui le perçoivent; il *est*, il a sa place, sa raison, son principe et son point d'appui dans l'ordre général des êtres, dans l'être par excellence; il n'est pas une illusion, un peut-être, une existence sujette au doute; il a sa réalité, son existence positive. Or, ce qui avec l'évidence et en même temps que l'évidence fait qu'un être est ainsi, c'est-à-dire qu'il est vrai, intelligible et croyable, c'est la certitude. La certitude est dans les choses la réalité qu'on y saisit, dès qu'on les perçoit de quelque façon; et quand on voit par les yeux d'autrui, la certitude est encore la réalité, que l'on suppose perçue par ceux dont on accepte le témoignage.

Mais quand un être paraît, il paraît plus ou moins; tantôt il se montre si clair, si simple et si précis, que la vérité à laquelle il donne lieu est évidente absolument; alors aussi il est certain, et certain de toute certitude. Tantôt, au contraire, enveloppé, vague, secret, mystérieux, il se montre encore, mais avec si peu de lumière, que sans devenir précisément objet de doute ou de négation, toujours réel quant au fonds, il peut prêter dans ses accessoires au soupçon et à la dispute; il n'est certain qu'à quelque degré, il peut même l'être si faiblement qu'il prenne le nom d'incertain. Il n'est pas nécessaire de dire qu'il y a une échelle.

de certitude, comme il y en a une d'évidence; et autant d'espèces de certitude qu'il y a d'espèces d'évidence. Tout ce qui précède le prouve assez.

Remarquons seulement qu'avant la lumière il n'y a rien (pour l'esprit s'entend), qu'avec la lumière tout *est*, et que tout est d'une manière plus ou moins positive, selon que la manifestation se fait avec plus ou moins de clarté. En sorte que la certitude, effet et suite de l'évidence, n'est jamais qu'en raison de la cause qui la produit; c'est-à-dire, en d'autres termes, que rien n'est certain que ce qui se montre, et que le caractère de la certitude dépend de celui de la manifestation. De là, cette conséquence idéologique, que l'on ne croit que ce que l'on voit; que mieux on voit mieux on croit; que moins on voit, moins on croit. La foi aux paroles d'autrui, quand elles affirment des choses obscures, n'est pas une exception; on ne l'accorde qu'en raison de la connaissance qu'on suppose aux témoins que l'on écoute. S'ils n'avaient pas connu, et bien connu, on ne se fierait pas ou l'on se fierait mal à leur illégitime affirmation.

Il n'est pas non plus nécessaire d'ajouter que la vérité, bien qu'elle soit une de sa nature, qu'elle soit toujours ce qui est, et se manifeste à l'esprit, et qu'en ce sens il n'y en ait pas deux, une bonne et une mauvaise; une vraie et une fausse, peut cependant être divisée selon le caractère des objets dans lesquels on la considère. Ainsi, comme selon que l'on regarde les êtres moraux ou les êtres physiques, on regarde la vérité dans des sujets différens, on peut dire que ce sont là deux espèces de vérités, les vérités morales et les vérités physiques; on peut ensuite distinguer parmi les unes et parmi les autres, et se faire ainsi un sort de vé-

rités qu'on a en vue d'espèces d'êtres. On conçoit encore que chaque vérité, envisagée dans ses rapports avec l'industrie, l'art, la politique ou la religion, devienne, d'après ces rapports, industrielle, esthétique, politique ou religieuse. Ceci est affaire d'abstraction, de classification scientifique, et dans ce genre d'opération la logique permet tout, pourvu que la raison y trouve son compte. Il y aura donc en conséquence autant de vérités distinctes qu'on en trouvera en se conformant aux règles d'une sage classification; mais toujours le caractère du vrai, quel qu'il soit, sera l'évidence et la certitude, ou la qualité qu'ont les êtres de se faire voir et de se faire croire.

Maintenant que nous avons suffisamment déterminé l'objet en présence duquel l'intelligence se déploie, voyons comment elle se déploie. C'est ici à proprement parler que commence l'idéologie ou la théorie de l'intelligence.

Dans sa plus grande généralité, et par conséquent dans sa plus grande simplicité, le fait de l'intelligence consiste à voir qu'une chose est là avec tels ou tels attributs, à s'apercevoir qu'elle existe; à le savoir, à le comprendre, quand il y a réflexion dans la perception. L'action de voir, de s'apercevoir, de savoir, etc., voilà l'idée, la pensée, la connaissance, le jugement, comme on voudra; il ne s'agit pas ici de mots: prenons celui d'idée, pour faire un choix.

L'idée est donc l'acte de l'esprit qui sent (le *sentit* des Latins) qu'une chose est là, et qu'elle est modifiée de telle ou telle façon.

Cet acte, bien que très simple, offre cependant deux circonstances assez importantes à remarquer. L'esprit y fait deux choses: d'abord il voit, puis il croit, ou plu-

tôt il voit et croit du même coup; car alors s'il y a succession, c'est avec tant de rapidité, qu'on ne peut guère en tenir compte. Mais il ne croit que parce qu'il voit; son adhésion a une vérité, a pour condition nécessaire la perception de cette vérité. En effet, tant qu'il n'a reçu aucune espèce d'impression, sans mouvement dans la pensée, sans notion ni vue quelconque, il n'adhère à rien, parce qu'il ne sent rien; il demeure indifférent, indéterminé, disposé sans doute à croire, mais sans foi réelle et actuelle. Son ignorance le met hors d'état de se donner de conscience à quoi que ce soit au monde. Quand au contraire il vient à voir qu'un objet existe, et qu'il existe revêtu de telles ou telles qualités, il ne l'a pas plutôt perçu, qu'il se fie à ce qu'il sent, et juge réel ce qui lui paraît. Il ne résiste pas à l'évidence; tant sa nature est d'y céder, et en signe de soumission il lui livre tout à la fois sa volonté et sa conduite, d'est-à-dire qu'il se résout, et exécute ses résolutions dans le sens et à l'ordre de la conviction dont il est plein.

Voir et croire sont donc deux faits liés entre eux, de telle manière que l'un amène l'autre nécessairement; leur rapport constitue une loi, invariable et universel, il ne donne lieu à aucune exception, il ne souffre aucune restriction, il ne se suspend, ni ne se modifie; dès qu'il doit être, il est, et toujours de la même façon. Qu'on s'observe dans toute idée, et qu'on cherche s'il en est une, une seule, dans laquelle la perception n'entraîne pas la foi et la croyance. S'il arrive dans quelques cas que la foi tarde à venir, ou ne vienne qu'à demi, la raison en est toujours dans le principe dont elle dérive, dans la notion qui alors aussi n'est ni bien prompte, ni bien complète.

Ceci nous mène à remarquer que non-seulement la croyance est la suite de la connaissance, mais qu'elle en a tous les caractères. Celle-ci est-elle obscure, douteuse, et erronée, celle-là est aveugle, incertaine et illégitime. Elle est tout le contraire quand la connaissance est tout autre; il n'y a pas de foi mieux établie que celle qui accompagne la vraie science; comme il n'y en a pas de moins solide que celle qui vient de l'illusion. Dans l'illusion on peut beaucoup croire, on peut croire avec tous les signes qui d'ordinaire annoncent un esprit bien convaincu; on peut se dévouer à son opinion avec une constance extraordinaire et une singulière exaltation; on fait tout ce que ferait un croyant raisonnable. Mais pour cela il faut que l'erreur dure, qu'elle garde son air de vérité et le charme puissant qu'il lui prête; il faut que celui qu'elle séduit, sans soupçon ni scrupule, reste imperturbable dans le point de vue qui le préoccupe si fausement. A cette condition, sans contredit, il demeure ferme en son idée, et se tient prêt à l'action; il est comme s'il était dans la vérité. Mais que son préjugé se dissipe, aussitôt sa foi change et il ne croit plus à ce qu'il ne voit plus.

Il est aussi à remarquer que souvent on adhère à des dogmes ou à des théories dont on n'a pas par soi-même la perception et l'intelligence; on les reçoit dans son ame comme si on en comprenait le sens, et cependant on ne le comprend pas, on s'y fie comme à des principes évidens et certains, et néanmoins on n'y saisit ni évidence, ni certitude. Croire alors est-ce voir? Non; sans doute, et même il faut convenir que quand la foi se donne ainsi, il n'est pas rare qu'elle soit plus vive en raison même de l'obscurité qui enveloppe son objet; l'inconnu la séduit, le mystère lui impose; moins elle en-

tend, plus elle se livre. Mais d'où vient ce penchant? de ce que l'autorité a parlé, de ce que les sages et les savans ont affirmé la vérité comme l'ayant eux-mêmes saisie; les ignorans, le peuple, tout ce qui n'a pas assez de lumière pour être juge par soi-même, tous se confient aux intelligences qui, plus instruites et plus éclairées, enseignent ce qu'elles comprennent et certifient ce qu'elles savent. Ils acceptent leur témoignage, parce qu'ils le regardent comme l'expression d'une conscience bien informée. Ils admettent sans doute des choses qui sont au-dessus de leur portée; ils n'en ont ni la perception, ni la démonstration logique, mais ils pensent que d'autres possèdent cette perception ou cette démonstration, et voilà pourquoi ils croient. La science leur manque, mais elle ne manque pas à tout le monde; et c'est parce qu'elle est quelque part, et qu'ils la reconnaissent à certains signes, qu'ils prêtent l'oreille aux paroles des personnes auxquelles ils la supposent. Il faut toujours que quelqu'un sache et fasse preuve de connaissance pour qu'autour la foule ait foi aux choses qu'on lui affirme. Un homme qui viendrait et dirait : Je n'ai ni perçu, ni conclu, ni entrevu d'aucune manière la vérité que je vous annonce, et cependant je la confesse; et qui n'ajouterait pas : Je la tiens d'hommes qui l'ont perçue, conclue ou entrevue, ne trouverait pour ses paroles aucune espèce de crédit. Il faudrait au moins qu'il pût dire : Si par moi-même j'ignore cette vérité, d'excellens juges qui la comprennent, me la garantissent et me l'assurent; et alors il ne resterait plus qu'à rechercher si ces juges sont excellens en effet, et si leur interprète est fidèle; à ces conditions la foi viendrait, mais seulement à ces conditions. En sorte que définitivement on n'accepte pas ce qu'on ne comprend pas, par

la raison qu'on ne le comprend pas, mais parce qu'à défaut de sa propre science, on se fie à celle d'autrui, que l'on suppose sûre et digne de foi. Les théories et les dogmes, quand ils sont élevés, profonds, obscurs, sont tout-à-fait dans ce cas; ils n'ont pas cours parmi le peuple à titre de choses inintelligibles, mais de choses intelligibles pour quelques âmes d'élite qui les expliqueraient s'il le fallait, et en attendant les affirment. Les mystères comme mystères, comme vérités dont personne n'aurait jamais eu le sens, qui ne se seraient révélées à aucun âge de la pensée, qui n'auraient pas même été l'objet de ces intuitions inspirées dont les premiers hommes furent éclairés, les mystères à ce compte n'obtiendraient aucune foi. Si les fidèles y croient, si les prêtres y croient, sans cependant les pénétrer, c'est qu'ils les supposent éclaircis au moins aux yeux de quelques-uns; c'est qu'ils ont au moins leur divin maître et ses disciples immédiats auxquels ils prêtent l'intelligence de ces saintes obscurités, et alors ils peuvent bien accepter le *Testament* qui leur est donné; mais sans cela le pourraient-ils? et les paroles qui leur viendraient d'esprits tous inintelligents, depuis le premier jusqu'au dernier, feraient-elles jamais sur leur conscience aucune espèce d'impression?

« On ne croit que ce qu'on voit ou que ce qu'on suppose vu par autrui. La science seule fait la foi, qu'elle soit intime et personnelle ou qu'elle réside dans un témoin.

« La conséquence de ce qui précède est d'établir de plus en plus la constance du rapport qui unit dans l'esprit la perception et la croyance. La remarque suivante ne fera que confirmer cette invariable analogie.

Il y a des degrés dans la connaissance; ils consistent dans le plus ou moins de clarté et de précision avec lequel on saisit les choses. Quelquefois on ne fait que les sentir, que s'apercevoir vaguement qu'elles existent avec leurs qualités; on ne les détermine ni on ne les définit, on ne les observe ni on ne les explique, on n'en juge que par aperçu; et ce n'est pas une raison pour qu'on en juge mal et qu'on se trompe; au contraire, très rarement ce simple sens mène à l'erreur; il faut même qu'il ne soit pas pur et qu'une demi-réflexion l'ait altéré en s'y mêlant, pour qu'il perde cette rectitude, cette convenance avec le vrai qui est son état naturel; mais cependant il est vague, confus, peu éclairé; il est loin d'être de la science; il n'est guère qu'une notion. Quand on pense ainsi, on n'est pas sceptique; on ne l'est jamais, pour peu qu'on pense: on croit donc, et avec d'autant plus de vivacité, de promptitude et d'abandon que l'impression que l'on éprouve est plus instantanée et plus spontanée. Mais cette adhésion n'a rien de fixe, d'arrêté, de défini; elle est susceptible de changement, sujette à variation; et il suffit que la perception dont elle est la conséquence soit modifiée de quelque façon pour qu'elle reçoive elle-même une modification analogue. Or, un commencement d'attention, un peu plus de sérieux dans l'esprit, quelque désir de comprendre, quelque effort de raison, voilà qui est bientôt venu, et qui fait de l'idée naïve une autre idée, de la croyance naïve une autre croyance. Et à mesure que la connaissance de plus en plus réfléchie s'élève successivement à différens degrés de clarté, la foi, qui va comme elle, prend aussi successivement différens caractères de précision; en sorte qu'avant le terme où sont complets à la fois les deux faits corrélatifs

de la perception et de la conviction, il y a une foule de nuances et d'insensibles gradations. Il serait long, difficile et de peu d'utilité de noter ici une à une toutes ces gradations diverses, et de dresser une échelle qui les montrât dans leur rapport. C'est assez d'une indication, qui pourra mettre sans peine sur la voie de toutes les autres.

Il est des vérités si exactes et si précises que, simples ou compliquées, prochaines ou éloignées, évidentes par elles-mêmes ou au moyen du raisonnement, elles ne sont pas plutôt perçues qu'aussitôt la connaissance dont elles sont l'objet, tout d'abord accomplie, ne change ni ne varie : elle est absolue et inébranlable ; elle n'a pas deux caractères, deux degrés, elle ne comporte pas le plus ou le moins ; elle est, et dès qu'elle est, elle a toute perfection. Telle est, par exemple, la connaissance mathématique, soit dans les axiomes et les définitions, soit dans les conclusions ultérieures qui se déduisent de ces principes. Telles sont aussi certaines propositions métaphysiques et morales, comme celle-ci : *Tout effet suppose une cause ; il faut rendre à chacun ce qui lui appartient*. Quand l'esprit voit de cette manière, avec cet achèvement d'intelligence qui ne laisse rien à désirer, ne croit-il pas en conséquence ? et une fois maître de telles idées, ne se repose-t-il pas en toute confiance sur la réalité et la certitude des objets auxquels elles se rapportent ? Est-il jamais ébranlé, inquiet et troublé au sujet de telles vérités ? lui vient-il jamais un doute ? a-t-il la moindre tentation d'examiner pour être plus sûr ? Non certes ; et dès le premier moment, plein de foi comme il le sera toujours, il se donne sans réserve, et s'engage de toute son âme aux principes ou aux conclusions dont il vient d'avoir le sens.

C'est là cette haute croyance au-delà de laquelle il n'y a rien, et qui elle-même sans nuance, sans degré ni variation, se fait une fois pour toutes, et est absolue dès qu'elle est. Ici encore, observons-le, le même rapport se montre toujours entre les deux faits dont il s'agit : on croit toujours comme on voit. Et en général, par-là même que la pensée répond dans l'ame à la vérité devenue manifeste, elle doit être comme la vérité, elle doit la reproduire intellectuellement, la représenter dans la conscience, et par conséquent avoir quelque chose qui exprime, pour ainsi dire, l'évidence et la certitude; ce quelque chose est la connaissance et la foi; qui en effet, offrent dans leur relation toutes les circonstances qui accompagnent celle qui unit l'une à l'autre l'évidence et la certitude.

Voilà l'idée considérée dans son point de vue le plus général. Il faut maintenant s'occuper de questions plus particulières.

Est-il nécessaire aujourd'hui, après toutes les discussions auxquelles elle a donné lieu, de reprendre encore une fois et discuter de nouveau l'opinion des idées innées? Non, sans doute; elle est jugée, et surtout en ce qu'elle a d'absurde, elle est réfutée à satiété. Il n'y a pas, depuis Locke, de philosophe empiriste qui n'ait triomphé à l'excès du peu de fonds qu'elle présente, prise surtout comme on l'entend, quand on ne se prête pas à l'entendre d'une manière un peu favorable à l'homme de génie auquel on l'attribue. Tout ce qui reste peut-être à faire, c'est d'expliquer cette opinion et de la montrer dans son côté raisonnable et plausible; afin qu'elle ne passe pas tout simplement pour une hypothèse vide de sens. Or, voici ce qu'on pourrait dire : Il est des choses que nous ap-

prenons si vite, si aisément, avec si peu de surprise, de travail et d'attention, qu'il nous semble que nous les savions déjà. Croire qu'elles ne nous sont pas inconnues, voilà où est illusion; le vrai est qu'elles ne nous sont que familières; mais cette illusion est décevante; et pour peu que nous nous y prêtions, persuadés qu'en effet nous n'acquérons pas les idées que cependant nous acquérons, nous arrivons tout naturellement à supposer que, n'étant pas acquises, elles nous sont données dès notre naissance, et que, nées en nous en même temps que nous-mêmes, elles n'ont d'autre date que notre propre vie. De là un système d'idéologie d'après lequel l'intelligence, toute instruite dès le principe, n'aurait par la suite rien à trouver, mais seulement à reconnaître; et devrait se borner pour tout acte à se souvenir et à rappeler. Une telle conclusion est nécessaire une fois qu'on s'est trompé dans cette observation si délicate que nous avons indiquée plus haut. Dès qu'on croit que les idées ne se développent pas, n'arrivent pas, ne naissent pas à l'occasion des objets qui s'offrent à nous, il faut bien croire qu'elles sont innées (ou imaginer, comme Pythagore, qu'elles ont leur origine dans une autre vie, dont celle-ci n'est que la transformation).

Une autre raison qui peut faire comprendre l'hypothèse de l'innéité, c'est sans doute la confusion que des penseurs ont pu faire des idées avec des lois qui président à leur formation. Il y a certaines dispositions de pensée, certaines nécessités d'intelligence, une sorte de destination spirituelle, qui selon les cas et les objets nous déterminent naturellement à telles ou telles idées, comme par exemple, lorsqu'à la vue d'une chose qui commence à être, nous concevons nécessairement la

cause qui la fait être ; ou encore, lorsqu'ignorant ce que c'est qu'observer, comparer, généraliser et raisonner, il nous arrive cependant d'accomplir successivement tous ces actes divers, et de nous trouver à chacun d'eux avec une nouvelle manière de voir. Alors, certes, ce qui nous dirige, ce n'est pas notre volonté, qui ne sait rien de tout cela, c'est un instinct régulier et une impulsion de notre nature : ce sont les lois qui la régissent. Nous sommes ainsi faits, et comme nous le sommes dès notre naissance, il est tout simple de penser qu'il y a là quelque chose d'inné, de non acquis, de primitif, que l'expérience peut mettre en jeu en fournissant les occasions, mais qu'elle ne crée ni n'engendre. Maintenant, pour ce qui est des idées qui sont la conséquence de ces lois, il est aisé de comprendre la préoccupation systématique qui, ne les distinguant pas de leur principe, les datant de la même époque, prenant leur existence en *puissance* pour leur existence en réalité, les explique par l'hypothèse d'une réelle *innéité*. L'*innéité* est à la capacité, au pouvoir de produire ; on la prête au fait lui-même ; on met sur la même ligne, on fait être en même temps le réel et le possible. C'est une erreur, sans doute, mais c'est une erreur délicate et d'une facile admission. Il faut la combattre par amour du vrai, mais il faut l'expliquer et l'excuser.

Du reste, quelque opinion que l'on adopte sur cette question, et fût-on cartésien, dans toute la force du terme, il n'y en aurait pas moins au-delà de la question de l'innéité toute une série de faits intellectuels du domaine de l'observation, et qui, examinés avec soin, peuvent donner naissance à une théorie d'idéologie positive. Ce sont ces faits dont nous allons nous

occuper ; mais avant il nous faut citer un passage de M. Cousin, sur le même point qui vient d'être traité. Il est tiré d'un de ses argumens de la traduction de Platon :

¹. « Toute science n'est que réminiscence : s'il en est ainsi, il faut que nous ayons su avant cette vie ; il faut donc que l'ame ait existé avant de revêtir cette forme humaine.

« Par exemple, les sens nous découvrent des choses que nous jugeons égales ; savoir, des arbres, des pierres, etc. Mais l'idée d'égalité ne doit pas être confondue avec les choses égales, qui ne sont telles que par leur rapport avec l'égalité. L'idée de l'égalité ne vient donc point des sens ; il suit qu'il faut qu'elle naisse avec nous ou que nous l'ayons avant cette vie, et qu'à l'occasion des objets extérieurs, elle nous revienne à la mémoire. Est-elle innée, et le seul fait de la naissance la développe-t-il en nous ? Loin de là : ce n'est pas en entrant dans ce séjour de ténèbres qu'on découvre la lumière, on la perdrait bien plus tôt ! Reste donc que nous ayons acquis l'idée de l'égalité avant notre naissance et que nous ne fassions que nous en ressouvenir. Ce que nous disons de l'idée de l'égalité, il faut le dire aussi de l'idée du beau, du bien, du juste. Encore une fois, nous ne puisons pas toutes ces idées dans les impressions extérieures ; mais nous les trouvons d'abord dans notre âme, qui les possédait avant cette vie : elle peut donc lui survivre.

« On voit que nous avons gardé ici à dessein et avec un respect scrupuleux, les formes et la phraséologie sous laquelle cette théorie célèbre a paru pour la première fois dans le monde philosophique ; mais il faut percer

¹ Argument du Platon.

ces enveloppes, pour entrevoir les hautes vérités qui sont dessous. La théorie de la science, considérée comme réminiscence, ne nous enseigne-t-elle pas que la puissance intellectuelle prise substantiellement, et avant de se manifester sous la forme de l'âme humaine, contient déjà en elle, ou plutôt est elle-même le type primitif et absolu du beau, du bien, de l'égalité et de l'unité; et que lorsqu'elle passe de l'état de substance à celui de personne, et acquiert ainsi la conscience et la pensée distincte en sortant des profondeurs où elle se cachait à ses propres yeux, elle trouve dans le sentiment obscur et confus de la relation intime qui la rattache à son premier état, comme à son centre et à son principe, les idées du beau, du bien, de l'égalité, de l'unité, de l'infini, qui alors ne lui paraissent pas tout-à-fait des découvertes, et ressemblent assez à des souvenirs? C'est ainsi, du moins, que j'entends Platon. »

Mal maintenant poursuivons. La pensée entre en exercice. Quels caractères ont d'abord les idées qu'elle se forme? sont-elles instinctives ou réfléchies, concrètes ou abstraites, confuses ou distinctes? comment lui viennent-elles et à quelles conditions?

Avant de commencer cet examen, qu'on nous permette de rappeler un passage de l'*Essai sur l'histoire de la philosophie*, qui en présente par avance les principaux résultats; c'est le morceau par lequel s'ouvre la *première partie de la conclusion*. La même question y est posée, et la solution qui s'y trouve n'est sous forme moins didactique que celle que nous allons essayer d'offrir ici plus logiquement.

En quel état est l'esprit lorsque, pour la première fois, il perçoit un objet de connaissance? Un moment auparavant il l'ignorait, il ne savait pas qu'il fût, il n'en

soupçonnait pas l'existence. A l'instant même où il le voit il ne s'attend pas à le voir ; il ne se recueille pas pour le mieux voir ; il ne se tient pas prêt à y réfléchir ; il n'est prêt à rien et ne se propose rien ; il agit sans doute , puisqu'il sent (*sentit*), mais il agit sans liberté, et par l'effet seul de l'évidence, qui paraît et le frappe.

Les idées qui lui viennent alors ne sont pas telles qu'il les a lorsqu'il y mêle la réflexion. Elles sont ce que les font les choses, elles en sont la pure expression ; c'est bien en lui qu'elles naissent, en lui qu'elles se développent ; il en est le principe, mais le principe nécessaire. En les produisant il ne fait que céder à l'impression de la réalité, en sorte que s'il est spectateur, il ne l'est pas comme il le devient lorsqu'il observe et analyse : ici il n'observe ni n'analyse ; il admire et contemple ; tout ce qui se fait sentir il le sent ; tout ce qui se fait voir, il le voit ; il prend toutes les choses comme elles lui viennent, facile, prompt, ouvert, sujet docile de la vérité dont il reçoit l'inspiration. Que cette disposition de la pensée ne soit pas de longue durée, que bientôt il s'y joigne un commencement de liberté et une nuance de réflexion, rien de plus certain ; mais elle n'en a pas moins son moment, et c'est dans ce moment que nous la prenons. Toutes les idées qui naissent alors ont caractère de spontanéité.

Or, par-là même que ces idées se forment dans l'âme comme d'elles-mêmes, ou du moins sans autre mobile que la vérité qui apparaît, vraies comme la vérité dont elles reproduisent tous les traits, elles n'ont rien de cette fausseté qui trop souvent est le défaut de perceptions d'ailleurs plus précises et plus distinctes. Ici il n'y a pas lieu à erreur ; tout se passe entre la vérité qui s'imprime entière et pure dans la pensée qu'elle modifie,

et la pensée qui, surprise, dominée et docile, se laisse faire par la vérité ; d'une part, les êtres tels qu'ils sont, tels qu'ils se montrent et paraissent ; de l'autre l'intelligence telle qu'elle est dans sa pure naïveté. Il est impossible qu'en cet état l'idée ne convienne pas parfaitement avec les objets auxquels elle se rapporte.

Or, comme ces objets dans leur réalité n'ont rien de partiel ni de fragmentaire, qu'ils se montrent dans leur tout, et avec leur pleine existence, qu'ils sont entiers, concrets, composés, forts d'ensemble et d'unité, les idées qui leur répondent, fidèles expressions de tels modèles, nullement abstraites, ni analytiques, simples, compréhensives et étendues, offrent le caractère d'une synthèse aussi vaste que facile. Elles vont à tout, embrassent tout ; grâce à l'instinct qui les dirige, elles ne s'arrêtent qu'avec la nature, n'ont de bornes que ce qui est, ne se déterminent jamais d'une manière factice et arbitraire. Si quelque chose leur manque dans ce développement spontané sous le rapport de la précision et de l'exactitude philosophique, en revanche elles ont une largeur, une façon de prendre le vrai qui prête bien plus à la poésie. C'est le temps des images ; elles entrent vives et entières dans l'esprit qui les reçoit ; elles ne s'y divisent ni ne s'y mettent par traits épars et abstraits ; elles s'y impriment en tableaux, et s'y déploient jusqu'au bout, sans s'altérer ni se défaire. Il ne faut en conséquence dans les choses, et dans le spectacle qu'elles présentent, qu'une certaine grandeur, que des proportions qui dépassent les proportions vulgaires, pour que, s'il s'y joint en même temps un air de vie et de nouveauté, les âmes s'élèvent aux pensées vastes, à ce grandiose de sentiment, à ces inspirations simples et fortes, quelquefois mal contenues, qui sont l'attribut

caractéristique des poésies primitives. Aussi ouvrez l'histoire; qu'y voyez-vous, toutes les fois que les esprits jeunes et naïfs se trouvent en présence de quelques scènes où le monde et l'humanité apparaissent avec gloire? De toute part il éclate dans les âmes supérieures d'extraordinaires imaginations, et de gigantesques desseins; comme tout se conçoit de première vue, tout se conçoit avec ampleur, et la pensée dans son cours ne s'arrête qu'aux limites mêmes de la réalité qu'elle embrasse; quelquefois elle les franchit, et déborde au loin dans l'espace; la réflexion n'est point là pour la contenir et la réduire, toute latitude lui est laissée, et elle en use avec puissance.

C'est pourquoi presque toujours il y a du vague en ses idées. Ce ne sont que les masses qui la frappent, et comme les masses dans la nature n'existent pas isolées, circonscrites et définies, comme elles tiennent à mille choses et présentent mille rapports, en les prenant telles qu'elles sont, l'esprit n'en peut recevoir qu'une impression vague et confuse. Mais cette obscurité n'est passans charmes, pour peu surtout qu'il y ait beauté dans l'objet de ces perceptions; cette lumière à demi éclosée, cette manifestation enveloppée, l'air de mystère répandu sur cette vérité qui se montre à peine; tout excite et ravit l'admiration, toujours plus vive quand elle sent que quand elle comprend, quand elle adore d'inspiration que quand elle explique et analyse. La pensée se plaît à ces tableaux, dont les couleurs sont sous voile; elle y trouve je ne sais quoi de moelleux, d'adouci, de facile et de coulant qui la flatte et l'enchanté; elle est d'ailleurs plus libre d'y rêver l'idéal, car rien ne prête plus à la poésie que ce demi-jour merveilleux, si favorable aux fictions.

Il n'est donc pas étonnant que les idées dont nous parlons, réunissant à la simplicité, à la vérité, à la grandeur cette sorte d'obscurité qui empêche la science, mais convient si bien à l'art, venant à des intelligences fortes et naïves en même temps, à des âmes neuves mais puissantes, inspirées mais sérieuses, y produisent ces élans, ces saillies d'activité, ces facultés prodigieuses qui tiennent du héros, du géant et du demi-dieu. De nos jours ces âmes sont rares; celles qui sont grandes, le sont autrement, elles le sont par la raison. Mais aux premiers âges du monde, dans la nouveauté du genre humain, alors que, faute de temps, d'expérience et d'éducation il ne pouvait y avoir et il n'y avait dans toutes les intelligences que cette pensée de premier jet, de grands individus, des génies au-dessus de la foule, réunissant au don divin d'idées venues d'en-haut un sentiment profond des questions les plus importantes, arrivaient à des conceptions admirables à la fois de candeur et de sagesse, d'instinct et de portée. C'étaient des hommes inspirés, des poètes, mais des poètes en action, qui, instituteurs des peuples, législateurs, guerriers, inventeurs des arts et des sciences, imprimaient à toutes leurs œuvres le cachet de leurs idées, les faisaient simples et grandes comme leurs idées. Ils ne raisonnaient pas leurs préceptes, leurs lois, leurs exploits, leurs desseins de tout genre, ils les improvisaient merveilleusement, avec une véhémence et un éclat qui nous étonnent à bon droit, car nous ne voyons plus de ces choses-là; où nous procédons par système, ils allaient d'enthousiasme; où nous voulons de la philosophie, il leur suffisait de la foi; ils devinaient, quand nous analysons; ils chantaient, quand nous discutons: aussi n'ont-ils rien du caractère qui est propre à nos grands hommes.

Ceux-ci ne tentent rien qu'avec conseil et système; le moraliste est philosophe, le législateur est savant, le guerrier à ses doctrines, l'industriel ses principes; nul n'excelle que par la science. Eux au contraire n'agissent jamais que par l'impulsion de l'instinct sublime que la Providence a mis en eux. S'ils prêchent à leurs semblables la justice et la vertu, c'est en leçons qui partent du cœur; s'ils leur donnent des lois, c'est en paroles vives et entraînantes, c'est en poèmes plutôt qu'en codes. A la guerre ils valent surtout par l'élan, les vues soudaines, et de prodigieux dévouemens; leurs hauts faits sont bien plus du héros que du chef d'armée: quand ils tournent leur pensée vers les travaux industriels, ils impriment le même mouvement aux entreprises auxquelles ils se livrent; ils ne les font pas toujours heureuses, parce qu'ils y apportent peu de science, mais ils les font grandes et hardies; il n'est pas jusqu'au commerce, qu'ils ne poétisent en quelque sorte par la simplicité qu'ils y mettent, et les aventures qu'ils y associent. Et du reste, ce qu'ils sont, les masses le sont aussi; elles ne diffèrent d'eux qu'en degré, elles ont même sentiment, même impulsion, même ame; elles aussi sont inspirées, seulement c'est avec moins d'éclat; sauf le génie, elles sont comme leurs grands hommes.

Voilà quelles ont été aux anciens jours les premières idées du genre humain. Elles lui sont venues, comme elles lui devaient venir, naïves, vraies, grandes, à demi voilées et pleines de poésie; mais elles ne devaient avoir, et elles n'ont eu qu'une époque, qu'un moment, cette pureté native, signe heureux de leur origine. Bientôt elles l'ont perdue au moins en sa fleur première; avec le temps elles ont souffert de plus graves atteintes; souvent même altérées, méconnaissables, au lieu de traits simples et

naturels sous lesquels elles s'offraient, elles ont fini par affecter les formes des plus bizarres et les plus monstrueuses apparences. Comme l'humanité n'était pas destinée à en rester oisivement aux inspirations toutes fatales; toutes divines si l'on veut; qui suffisaient à son enfance, elle n'a pas plus tôt senti le besoin de mieux connaître que, cessant de voir la vérité ainsi que d'abord elle la voyait, elle s'est mise à l'analyser pour essayer de la comprendre; mais son analyse a failli; faute de temps et d'expérience, et bien des erreurs ont été la suite de cette première tentative. Dans les ames faibles et communes, ces erreurs plus grossières ont produit ces superstitions, ces préjugés de tout genre qui, à cet âge des sociétés, forment l'opinion du vulgaire; dans les ames plus élevées, elles sont devenues ces hypothèses poétiques, et ces systèmes hasardés, qui sont le partage inévitable de la philosophie au berceau. Ainsi sans doute, et de bonne heure, la vérité primitive a été faussée tour à tour et par les fables du peuple et par les explications des philosophes; mais elle n'en a pas moins eu son moment, elle n'en a pas moins donné aux hommes un enseignement originel qui a duré autant qu'il le fallait pour leur communiquer les lumières dont ils avaient besoin dans leur ignorance et leur nudité natives. Cet enseignement n'a fini que quand la raison, fortifiée et pourvue par le fait même de l'inspiration, a pu cesser sans péril ce jeu naïf de la pensée, et passer à un exercice plus chanceux; mais plus fort de ses facultés intellectuelles.

Il n'y a que des individus dans la nature; mais dans tout individu, outre les attributs qui lui sont propres,

il y a des qualités générales qui-lui sont communes avec d'autres êtres. Les idées, quand elles naissent, et à la manière dont elles naissent, expressions instinctives des objets qui les excitent, doivent donc d'abord, comme ces objets, être individuelles, singulières, et n'avoir rien d'abstrait; ainsi sont-elles en effet. Quand nous commençons à penser, nous pensons à chaque chose d'une manière toute spéciale; mais de même que dans les individus il n'y a pas seulement du particulier, et que le général y est aussi, de même dans les notions qui répondent aux individus, avec la vue du particulier il y a la vue du général; seulement tout cela est mêlé, concret, confus même, de telle sorte qu'il n'y a pas perception exclusive et expresse de la généralité.

Pour généraliser il faut abstraire.

Or, il y a des vérités qui par elles-mêmes sont si simples, que l'abstraction dont elles sont le sujet s'opère immédiatement et spontanément. Dans de telles vérités, il n'y a pas à hésiter pour savoir ce qu'elles renferment d'essentiel et de général, pour le distinguer de ce qui n'est qu'accidentel et particulier; cela saute aux yeux, comme on dit; point d'expériences à tenter; point d'observations à faire, point de comparaisons à établir; rien de ce qui mène par la réflexion aux généralités inductives. D'un coup d'œil, de prime abord, l'âme sent ce qu'il y a là de constant et d'universel; elle le trouve comme d'instinct, sans y penser ni le vouloir; et quand elle a sous les yeux des vérités de cette espèce, elle ne se dit pas, comme quelquefois, *il me semble, il me paraît*; elle dit, *il est*; et cela sans hésiter, sans chercher un moment. Ce n'est pas une opinion, c'est un axiome qu'elle possède, c'est de la

foi la plus ferme et en même temps la plus vraie : c'est de la pure révélation ; seulement c'est une révélation qui ne porte pas sur des mystères , mais sur des principes rationnels ; et si ces principes ne peuvent être ni démontrés , ni expliqués , ils n'en ont nul besoin : ils sont aussi clairs que possible , rien n'est plus intelligible. De ce nombre sont tous les axiomes physiques , mathématiques , métaphysiques et moraux , comme , par exemple : *Tout corps est étendu , figuré , etc. ; la ligne droite , etc. ; tout effet suppose une cause ; rendre à chacun ce qui lui appartient , etc.*

Qu'on y fasse attention , aucune de ces vérités , ni de celles qui leur ressemblent , ne se montre à nos yeux dans quelque cas particulier , sans qu' aussitôt nous ne soyons frappés de leur invariable généralité ; et jamais il ne nous arrive , faute de lumière et de certitude , de nous y prendre à plusieurs fois pour porter notre jugement ; nous n'avons ni la nécessité ni le pouvoir d' user de telle prudence ; du premier coup nous prononçons avec pleine conscience et d'une manière irrévocable. La liberté , cette faculté qui se mêle plus ou moins à toutes les idées expérimentales , n'intervient point ici ; tout se fait sans elle et avant elle ; elle peut aider à *observer* , mais non pas à *opérer* le phénomène dont il s'agit ; elle en peut faire la *philosophie* , elle n'en saurait faire l'*opération*.

Vent-on une nouvelle explication ? Prenons des exemples pour la mieux donner. Dès que nous sentons que nous sommes , nous sentons que nous sommes de telle ou telle façon , avec telle ou telle qualité. Nous sentons notre être et notre manière d'être ; nous jugeons de l'un qu'il est modifié , et de l'autre qu'elle modifie ; nous les concevons liés par un rapport. Voilà un sujet et un

attribut avec la relation qui les unit. Mais il n'y a rien là encore que d'individuel. La substance est nôtre, la qualité est nôtre, il ne s'agit pour nous d'autre chose que de notre existence et de sa manière d'être. Cependant nous n'avons pas plus tôt saisi cette union nécessaire de l'être et de l'attribut dans notre propre personne, qu'aussitôt nous croyons qu'il en est hors de nous comme en nous, en toute chose comme en notre chose, dans tous les lieux et dans tous les temps comme en notre lieu et en notre temps. La preuve en est que jamais il ne nous arrive de douter que des qualités soient sans substances ou des substances sans qualités; nous ne limitons pas la généralité que nous donnons à ce rapport; nous l'universalisons du premier coup; nous l'étendons à tout sans hésiter; nous n'attendons pas, nous ne cherchons pas, nous trouvons dès l'abord tout ce que nous avons à trouver. Qui jamais s'est avisé, par prudence de méthode, et timidité logique, de dire: Oui, voilà bien certains êtres qui ont des qualités, mais il n'est pas sûr qu'il en soit de même de tous ceux qui existent. Qui a dit, qui s'est dit à soi-même, qui a pensé dans sa conscience qu'il falloit avant de donner plus de portée à ce jugement, en constater l'objet dans plus grand nombre de circonstances, et provisoirement n'affirmer que ce que l'expérience avait fait voir? Y a-t-il un moment dans l'intelligence où l'on se retienne, où l'on compte et où l'on conclue, le compte fait, que dix, vingt ou trente substances seulement ont leurs qualités et leurs attributs? Non, rien de semblable ne se passe dans l'ame; au contraire, aussitôt que dans un cas particulier on a l'idée de cette vérité, pour peu qu'on songe à la généraliser, on la généralise jusqu'au bout, et incontinent on a un principe qui a toute extension. D'où vient cela? de ce que cette vé-

rité, au premier abord individuelle, est cependant si simple dans ses élémens constitutifs, que s'analysant comme d'elle-même, et se dégageant aussitôt de tout ce qu'elle a de variable, d'accidentel et de personnel, elle apparaît avec évidence dans son point de vue universel. L'abstraction est comme toute faite, tant elle est facile à faire. Comment, en effet, après avoir vu une relation nécessaire entre *sa* qualité et *son* être, ne pas la voir immédiatement entre *la* qualité et *l'être*? Il n'en est pas de même de l'acquisition de certaines autres idées générales dont nous aurons à nous occuper plus tard. Celles-ci ont un objet plus complexe et plus divers. Elles demandent, pour être formées, beaucoup de temps et de patience; d'attention et de méthode; mais la généralité dont nous parlons est si évidente, si simple, elle se fait si peu attendre, que tout d'abord elle est saisie avec son caractère absolu.

Même remarque sur ce principe : tout effet a une cause. Une fois qu'on en est à le généraliser, on ne le généralise pas d'abord un peu, puis un peu plus, puis un peu plus encore, jusqu'à ce qu'enfin, de degrés en degrés, et à force d'expériences, on le généralise tout-à-fait; on ne commence pas par se dire, que tels et tels effets, que certains effets particuliers, que presque tous les effets supposent une cause; et on ne finit pas, après du temps, par croire que tous ont ce rapport. Nul intervalle entre le moment où commence cette généralisation et celui où elle s'achève; elle naît toute faite, en quelque sorte, et s'accomplit tout d'un coup. Sans doute il faut qu'il y ait un cas dans lequel d'abord nous percevions, sous un point de vue particulier, un effet et une cause; s'il n'y en avait pas, nous ne penserions pas parce qu'il n'y aurait pas lieu à penser, l'esprit manquant d'objet; mais

il ne faut qu'un cas, qu'un seul cas ; un second, un troisième, un quatrième, un certain nombre, quel qu'il fût, supposeraient qu'en cette matière nous avons besoin d'énumérer, de comparer, de classer pour pouvoir ensuite généraliser. Or, encore une fois, quelle trace, quel souvenir avons-nous d'un procédé qui nous mènerait graduellement et pas à pas au principe de causalité ? Aussitôt que nous sommes amenés par le développement de notre intelligence à reconnaître quelque chose de plus que le rapport de tel effet à telle cause, nous reconnaissons immédiatement le rapport universel de tout effet à une cause. Du reste, quant à l'idée que nous avons dans l'origine de ce qui est cause et de ce qui est causé, elle est toute de conscience. Nous nous sentons une force, une force qui fait un acte ; entre cette force et cet acte, nous sentons un lien intime ; pour peu que cette vue dure et devienne sérieuse, tout ce qui ne tient qu'à nous dans cet objet, tout ce qui nous est personnel, s'efface et disparaît, et par suite se dégage, se produit et se montre, ce qui est général, c'est-à-dire la *force* et l'*acte*, ou la *cause* et l'*effet* avec le rapport qui les unit ; et nous avons un axiome à l'aide duquel, dans la suite, chaque fois qu'il nous arrive de voir se faire une chose, nous concevons invinciblement une puissance qui la fait être¹.

¹ Quelques personnes ont de la répugnance à admettre tel qu'il vient d'être exposé ce mode de génération de certaines idées générales. Elles supposent d'abord que nous n'en reconnaissons pas d'autre ; nous les convaincront bientôt du contraire. Elles craignent ensuite que notre explication ne nous mène au système des idées *innées*, des idées *a priori*. Nous leur avons déjà donné satisfaction sur ce point. Des idées *innées* ou *a priori*, c'est-à-dire

Quant à la raison métaphysique de la généralisation immédiate, nous la voyons dans la nécessité où se trouve l'intelligence d'être pourvue invariablement et promptement de certaines règles de jugement, de certaines lois de pensée, qui sans doute ne sont pas la science, mais qui la fondent et lui servent de base. En effet, ce n'est rien savoir que de savoir, par exemple, que toute qualité a une substance, toute cause un effet; qu'il n'y a pas de succession sans durée et de corps sans espace; que la partie est plus petite que le tout, et la ligne droite le plus court chemin d'un point à un autre, etc., etc. Il n'y a là que sens commun, données primitives de l'esprit, conditions nécessaires de la raison; rien qui suppose l'attention, la méthode, quelque travail sérieux de la réflexion. Ce n'est donc pas de la science, mais ce sont des idées sous la loi desquelles toute science est tenue de se composer.

Si elles manquaient, tout manquerait; théories physiques et morales, théologie et ontologie, observa-

des idées qui soient générales antérieurement à toute expérience des sens ou de la conscience, antérieurement à toute sensation ou à tout sentiment, à toute idée particulière, il n'y en a point. Nous ajoutons que pour l'espèce d'idées dont il s'agit, si l'on ne tombe pas d'accord avec nous sur leur *immédiate* généralisation, on ne disputera que sur le temps, et sur un temps si court qu'on aura de la peine à le marquer; car dans tous les cas on conviendra que si la chose ne se fait pas de suite, elle se fait si vite que la succession n'est pas sensible et que toutes les époques se confondent. Que si néanmoins on tient pour la succession, pour les époques, on est bien forcé d'avouer qu'il y a un moment où les principes du genre de ceux que nous venons d'examiner sont un peu moins principes que dans un autre; après quoi ils le sont plus, jusqu'à ce qu'enfin ils le soient pleinement; ce qui est faux, comme nous l'avons fait voir.

tions de toute espèce, démonstrations de toute nature, rien ne se ferait sans ces principes qui, à vrai dire, n'apprennent rien; mais sans lesquels il serait impossible de rien apprendre et de rien comprendre. Voilà sans doute pourquoi ils nous viennent nécessairement et n'attendent pas les soins d'une recherche qui pourrait ou s'en occuper trop tard, ou les négliger entièrement, et nous exposer ainsi à vivre sans les croyances, dont cependant nous avons besoin pour toute notion ultérieure.

Quel est, au reste, le nombre de ces principes, quel rapport ont-ils entre eux, de quelle autorité jouissent-ils? voilà encore des questions dont ils doivent être l'objet, et dont nous avons essayé de présenter ailleurs une solution que nous reproduirons ici.

Si on veut s'éclairer sur ce point au moyen des données que peut fournir la philosophie, soit ancienne, soit moderne, on éprouve quelque embarras, et rien ne satisfait complètement. Pythagore et Platon ont reconnu ces lois, mais ils ne les ont pas analysées; ils en ont eu le génie, ils n'en ont pas fait la logique. Selon l'expression de M. Cousin, il semble qu'il répugnait à Platon de laisser toucher par une analyse profane ces ailes divines sur lesquelles il s'envolait dans le monde des idées. Aristote, plus sévère, porte son regard sur ces principes, les discerne, les énumère et les distribue en *catégories*. Mais, s'il est exact quant au nombre, il ne l'est pas quant au système; et s'il compte bien, il classe mal. Chez les modernes, Descartes et son école sentent aussi ces nécessités qui sont imposées à la raison; mais ils n'en tentent pas la théorie; ils se bornent à les concevoir. Locke et ses disciples les négligent; les Écossais les remettent en honneur, mais les citent plus qu'ils ne les classent, et les entendent plus qu'ils ne les expli-

quent. Kant refait l'œuvre d'Aristote, et la refait avec avantage, mais il laisse encore de l'arbitraire dans les généralités qu'il propose, et ne les soumet pas à la réduction dont elles seraient susceptibles. M. Cousin à son tour aborde la question. « Si, dans mon enseignement, dit-il, j'ai fait quelque chose d'utile, c'est peut-être sur ce point. J'ai du moins renouvelé une question importante, et j'ai essayé une solution que le temps et la discussion n'ont point encore ébranlée. Selon moi, toutes les lois de la pensée peuvent se réduire à deux, savoir, la loi de la causalité et celle de la substance. Ce sont là les deux lois essentielles et fondamentales, dont toutes les autres ne sont qu'une dérivation, un développement, dont l'ordre n'est point arbitraire. Je crois avoir démontré que, si on examine synthétiquement ces deux lois, la première, dans l'ordre de la nature des choses, est celle de la substance; la seconde, celle de la causalité, tandis qu'analytiquement et dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, la loi de causalité précède celle de la substance, ou plutôt toutes les deux nous sont données l'une avec l'autre, et sont contemporaines dans la conscience. »

Ainsi toutes ces idées auxquelles l'esprit se trouve conduit par un mouvement de sa nature, ces idées de temps et d'espace, de possible et de réel, de relations et de modes, de cause et d'effet, de qualité et de substance, etc., etc., toutes ne sont finalement que la conception variée de ce qui *est* et de ce qui *agit* : l'existence et l'action, voilà le point où tout revient; quoi que fasse la pensée, quelque objet qu'elle regarde, quelque vérité qu'elle considère, elle ne sort jamais, dans son développement, de l'être ni de la cause : c'est là son univers. Ni le temps, ni l'espace, ni le possible,

ni le réel ; ni quoi que ce soit au monde, n'est proprement et indépendamment de la substance et de la force ; elles sont le fonds de tout ; le reste ne vient que par elles et ne se rencontre qu'à leur suite ; c'est-à-dire, en d'autres termes, que la substance et la force, avec les circonstances qui s'y rattachent, sont toujours et partout les seules choses que voit l'esprit. Il faut même remarquer que ces choses ne sont pas distinctes et réellement divisibles ; elles ne font pas deux, elles ne font qu'un. La substance, en effet, n'est que la force qui *est*, comme la force, de son côté, n'est que la substance qui *agit* ; seulement, par abstraction et pour le besoin de la science, on dit *être* et *action*, mais dans le fait il n'y a vraiment que l'être en action, ou l'action dans l'être.

Les principes de la raison énumérés, classés et réduits comme ils doivent l'être ; il faut en reconnaître l'autorité : est-elle absolue, invariable ; ou sujette à contrôle et à changement ? Ici de nouveau le débat est grand, et dure depuis des siècles ; nulle philosophie n'y est étrangère ; mais la question s'est agitée de nos jours avec une ardeur toute nouvelle. M. de Lamennais l'a soulevée avec une force et un éclat qui l'ont rendue plus vive que jamais ; il a prétendu la décider par le témoignage des hommes. En la résolvant dans le sens et à l'honneur de la raison, M. Cousin n'a cependant pas suivi toute la doctrine des *rationalistes* ; en pensant comme Descartes et comme Kant, il ne partage pas tout leur avis : à ses yeux, la raison est souveraine et absolue ; mais elle ne l'est pas au même titre qu'ils le supposent l'un et l'autre ; elle ne l'est pas au nom du *moi*, qui ne la constitue ni ne la consacre, mais qui seulement la reçoit, la trouve et la sent en lui : elle

l'est en son propre nom et de sa seule autorité; elle cesse même d'être absolue du moment qu'elle prend le caractère d'une raison personnelle et privée. Du moment que, dans sa conscience, l'homme ne peut pas se dire de ce qu'il voit : *Il est, voilà le vrai*; mais se dit : *Il me paraît, je pense*; il n'a plus une idée véritablement rationnelle, mais une opinion particulière, un vote; il juge comme individu, et ne juge pas comme raison; il a sa manière de voir; il n'a pas la science. Pour que la pensée ait la vérité, il faut qu'elle soit pure et ne se mêle à rien de personnel; il faut que, dégagée du *moi*, dont elle ne saurait relever, elle se développe librement et d'après ses seules lois. Or, en quels cas se montre-t-elle avec cette pureté et cette indépendance? Ce n'est pas quand la réflexion, qui est l'action du *moi* sur les idées, a déjà pu, par sa présence, les altérer et les fausser : c'est quand ces idées, fraîches écloses et dans leur primitive naïveté, ne représentent que le vrai et en sont la simple image. L'âme humaine a des moments où elle ne met rien du sien dans ses perceptions; elle ne s'y attend ni ne s'y prépare, elle ne les cherche ni ne les provoque; elle les reçoit, et voilà tout; alors ce qui se passe en elle, cet esprit qui s'y déploie, cette lumière qui s'y produit, cette raison qui s'y déclare, c'est la raison, en elle-même, celle qui vaut par sa propre force, et est la source de toute science. Ainsi, pour assister en quelque sorte au spectacle, d'ailleurs si difficile à voir, de cette faculté s'exerçant dans toute sa pureté, il faut tâcher de se surprendre dans un de ces états où le *moi* n'est pas en jeu, et s'oublie pour laisser faire le Dieu qui veille en lui. Si l'on rencontre en soi de ces états, et qu'on les observe de ce coup d'œil à la fois prompt et profond, qui saisit vite ce qui

passé vite, et cependant pénétre avant, certainement on reconnaîtra que rien n'est plus réel que cette espèce d'aperception qui vient à l'homme comme d'en-haut, et l'on inclinera à adopter la solution de M. Cousin; elle a du moins l'avantage d'être à l'abri des objections auxquelles sont en butte tour à tour le système de l'autorité et celui du *sens privé*. Son *criterium* du vrai n'est ni le témoignage des hommes, qu'on ne peut admettre sans le juger, ni les opinions individuelles, qui ne présentent rien d'absolu : c'est la raison dans son essence et sa pureté primitive. Ce *criterium* ne doit pas être cherché hors de nous et dans les autres; mais il ne doit pas non plus être cherché dans un sentiment relatif, variable et personnel; il n'est ni d'un côté ni de l'autre: il se trouve dans un principe supérieur et primitif.

Toutes les vérités ne sont pas si simples qu'elles se laissent saisir du premier coup dans leurs points de vue généraux, et qu'elles donnent soudain des principes du genre de ceux que nous venons de reconnaître.

Il en est bon nombre d'autres plus obscures et plus vagues dont on ne parvient à reconnaître les élémens essentiels qu'au moyen d'opérations nombreuses et difficiles.

Essayons de décrire ces diverses opérations. Mais pour en mieux saisir le caractère et la marche, commençons par indiquer les causes de l'obscurité qu'elles ont pour but toutes ensemble de dissiper et d'éclaircir. Toutes en effet sont relatives à l'une ou l'autre de ces causes et tirent de ce rapport leur fonction et leur place.

Une première raison d'obscurité dans les objets de notre pensée est la facilité avec laquelle, une fois vus et vaguement vus, nous les laissons, pour passer à d'autres qui eux-mêmes sans clarté font place à d'autres qui leur ressemblent, et ainsi de suite tant que notre esprit sans réflexion et sans méthode suit d'entraînement cet instinct de curiosité naïve qui, surtout dans l'enfance, est son allure habituelle. Ce coup d'œil prompt et rapide que nous jetons en passant sur les choses qui s'offrent à nous, est peu propre à les dégager du voile qui les enveloppe, à les pénétrer, à les comprendre, à les amener à l'évidence; il nous donne beaucoup d'impressions, mais fort peu d'idées claires, et satisfait plutôt notre besoin de spectacle, de variété et de nouveauté, que le désir plus sérieux d'instruction et de science; en sorte que faute, non de voir, mais de bien voir et de faire attention, nous restons dans l'ignorance tout le temps que nous nous bornons à de pures et simples perceptions.

Par conséquent, un moyen de parvenir à la lumière, un acte nécessaire à l'éclaircissement des objets qui nous occupent, le premier de tous à accomplir, celui qui rend tous les autres possibles et doit durer jusqu'à la fin, est l'acte d'*application*.

Il consiste dans l'effort que fait la pensée sur elle-même pour résister aux distractions qui la sollicitent de toute part, et se rendre maîtresse de sa curiosité, dans le but de la diriger et de la concentrer sur certains points de préférence à tous les autres. Se posséder et se contenir, s'abstenir de toutes ces vues légères et fugitives qui courent à la surface et n'approfondissent point les choses, s'arrêter sur ce qui mérite étude et examen, y fixer son attention; y revenir par la mémoire,

quand la notion ne suffit, faire durer autant que possible soit la notion soit le souvenir, et prolonger ainsi aux yeux de l'intelligence l'existence des réalités qu'on se propose d'éclaircir, telle est la condition première de toute espèce de science.

Mais de même que l'inattention n'est pas la seule cause de l'obscurité qui règne dans les idées, de même aussi l'application n'est pas le seul acte qu'il faille faire pour obtenir la lumière. Une nouvelle cause d'obscurité appelle naturellement un nouveau moyen de clarté. D'où vient que quand le regard s'est fixé sur un objet, il arrive encore fréquemment que cet objet ne paraît pas aussi net qu'on le voudrait? De ce que la pensée, qui est bien forcée de les prendre tels qu'ils sont, trouve rarement dans l'univers les êtres si dégagés, si séparés les uns des autres qu'elle puisse d'abord les saisir dans leur pure individualité. Il y a entre eux tant de rapports, de rapprochemens et de liens, tant, nous ne dirons pas de confusion, car tout est ordre et arrangement, mais de fusion harmonique, de convenance et d'union, qu'on ne saurait guère au premier abord en voir un, sans en voir d'autres, et même un grand nombre d'autres. Or, par-là même que la pensée, tout en s'attachant surtout à celui qu'elle étudie, en trouve d'autres à côté qu'elle embrasse et saisit, rien n'est encore bien précis, bien distinct et bien net. L'objet sans doute est mieux vu, parce qu'il est plus remarqué, mais il n'est pas vu exclusivement, comme il faudrait qu'il le fût pour qu'il eût toute l'évidence dont il est susceptible. Il n'est pas discerné, défini et abstrait avec cette rigueur de raison qui rend tout distinct. Il demeure encore enveloppé d'une certaine obscurité; pour continuer à la dissiper, il faut joindre à l'application qui

doit toujours rester la même, l'acte spécial de *distinction*.

Distinguer, ne pas confondre; ne plus regarder comme en un tout l'être ou le fait que l'on observe, mais les isoler par la pensée de tout ce qui se groupe autour d'eux, les dégager de leurs accessoires et les réduire à eux mêmes, avec une telle exactitude qu'ils soient eux ni plus ni moins; et dans ce but, retirer à tout ce qui leur est étranger l'attention qui jusque là ne s'était pas ainsi bornée, la rappeler de plus en plus dans le cercle qui lui est tracé, la limiter pour la fortifier, lui faire perdre en étendue ce qu'elle doit gagner en profondeur, en précision et en clarté, telle est l'opération à laquelle l'esprit se livre, lorsqu'il prétend à une connaissance précise et distincte. Comme il a le pouvoir de *s'appliquer*, il a celui de *distinguer*, ou de *s'appliquer exclusivement*; la liberté dont il jouit les lui fournit l'un et l'autre.

Cependant tout n'est pas fait, quand on a *distingué*; bien que réduites à elles-mêmes, et nettement déterminées dans leur nature individuelle, les choses n'ont pas encore, pour peu qu'elles soient concrètes, toute la clarté que comporte un objet bien connu; elles sont hors de confusion, quant aux limites qui les renferment; mais au sein même de ces limites, elles ont besoin d'explication. En effet, puisqu'elles sont concrètes, elles se composent d'éléments qui, plus ou moins nombreux, plus ou moins rapprochés, mêlés et confondus, font obstacle à la pensée tant qu'elle ne les a pas analysés, et l'empêchent de pénétrer la vérité dans ses détails. Là se trouve le principe d'un dernier reste d'obscurité, qu'un nouvel acte d'intelligence est appelé à faire disparaître.

Cet acte est celui de la *décomposition*.

Lorsqu'on se trouve en présence d'un tout déterminé, dont les parties unies ensemble demandent à être divisées, à être vues chacune à part pour être mieux appréciées, le travail auquel on se livre pour les saisir l'une après l'autre, cette manière de passer de la première à la seconde, de la seconde à la troisième, etc., en suivant toujours avec soin leurs rapports naturels; cette façon de les considérer dans un ordre successif, après les avoir considérés dans un ordre simultané, cette attention, point par point, cette observation en petit qui s'attache à éclaircir, non plus l'ensemble, mais les détails, c'est l'analyse ou la *décomposition*. Elle a lieu, comme tous les actes qui la devancent et la préparent, par un effort que fait l'esprit pour se fixer progressivement sur toutes les faces d'un objet; les toutes démembrer et les toutes distinguer; et par conséquent si elle est légitime, si elle n'omet ni ne suppose rien, si elle saisit juste tout ce qu'elle doit saisir, le résultat naturel auquel elle conduit est une suite de connaissances partielles et élémentaires, qui bientôt s'ordonneront dans une connaissance totale.

Cette connaissance, en effet, ne saurait long-temps tarder à se constituer et à se former : la raison en est évidente. Si l'esprit est satisfait d'avoir perçu un à un tous les points de vue partiels du sujet qu'il étudie, s'il jouit de toutes ces clartés éparses et isolées qui sont nées de l'analyse, la clarté véritable, celle qui ne gît pas seulement dans les détails et les fractions, mais s'étend à l'ensemble, fait foyer et montre tout sous un aspect d'unité, ce *lucidus ordo* lui manque cependant encore, et cette privation l'excite à faire un dernier acte dont l'effet est la réunion des diverses idées

partielles en une idée totale, complexe et *synthétique*.

L'esprit en conséquence déploie de nouveau son énergie; sans perdre de vue les élémens que l'analyse lui a livrés, il ne les regarde plus comme il le faisait quand il se bornait à les abstraire; il les groupe et les lie, les ramène à cet état de composition première dans lequel il les a trouvés, et par ce moyen les re-compose et leur restitue leur unité. De cette attention fragmentaire, divisée et bornée, qu'il était obligé de donner à chaque partie prise en elle-même, il passe à cette attention plus compréhensive et plus large qui les embrasse toutes à la fois dans une commune conception; il cesse cette inspection minutieuse des détails, qui maintenant est à son terme, pour porter sur le tout un coup d'œil systématique; avant, son jeu était de resserrer sa pensée, de la réduire et de la borner aux aperçus partiels; maintenant, au contraire, il la déploie de manière à ressaisir et à revoir dans son ensemble l'objet décomposé; il la ramène à la synthèse, riche des lumières de l'analyse. S'il ne s'égare point dans ce travail, il doit avoir à la fin une idée vraie, complète, exacte et lumineuse.

Application, distinction, décomposition et recombinaison, tels sont les élémens de l'acte intellectuel qui nous donne la connaissance claire des objets individuels.

Prenons pour exemple un fait moral, le remords. Qu'est-ce que le remords? Nous ne le savons que vaguement, tant que nous n'y avons pas réfléchi; nous savons que c'est un état pénible et douloureux, mais nous ne pourrions pas l'expliquer et en rendre un compte exact; nous n'en avons qu'une idée obscure. Cependant nous voulons le comprendre, nous y pen-

sons, nous l'étudions. Comment l'étudions-nous? En le prenant parmi tous les objets que nous offre la conscience, et en le retenant sous notre regard tout le temps dont nous avons besoin pour l'observer et le connaître. C'est là l'acte d'*application*. Grâce à cet acte, le remords ne s'en va plus comme tout le reste, emporté par le cours des mouvemens de notre ame, mêlé et confondu avec ces flots de perceptions, d'affections et de volontés qui s'écoulent sans fin; il s'arrête et demeure, il est sous la prise de l'attention. Mais il y a encore autour de lui tant de phénomènes qui le compliquent, tant de circonstances étrangères qui le croissent en tout sens, le masquent et l'effacent, qu'il resterait bien confus, si nous ne prenions la précaution de l'isoler de tout ce qui n'est pas lui, et de le réduire à lui-même: acte de *distinction ou d'exclusion*. Cela fait, nous l'analysons. Or, que trouvons-nous dans le remords? d'abord de la douleur, c'est ce qu'il y a de plus évident; mais cette douleur a un caractère et un principe particuliers. L'ame qui l'éprouve sent qu'elle a failli, et que c'est parce qu'elle a failli qu'elle est triste et souffrante; elle sent qu'elle a failli, c'est-à-dire qu'elle est libre; c'est-à-dire encore, qu'il y a du bien et du mal, et elle s'en veut d'avoir laissé la vertu pour le vice, de s'être faite volontairement coupable et misérable: de plus, comme c'est en elle-même qu'est la cause de sa tristesse, ou pour mieux dire, que c'est elle-même, elle ne peut se voir sans dégoût, et comme la conscience est de tous les momens, sa peine est continuelle, importune, insupportable. Tels sont les élémens principaux de cette espèce d'affection; tels les donne l'*analyse*. En les réunissant maintenant sous un point de vue synthétique, nous aurons cette idée: le

remords est une douleur dont la source est dans le sentiment de la faute et du démerite.

L'application, la distinction, la décomposition et la recombinaison, telles que nous venons de les décrire, donnent des idées claires et distinctes, mais des idées tout individuelles.

Pour en avoir de générales, de nouvelles opérations sont nécessaires, et en premier lieu la comparaison.

La comparaison est un fait très simple : voici comment elle s'explique. Après avoir étudié, éclairci et connu un certain nombre d'individus, l'esprit que fatiguent la variété et la foule de ces objets, pressé du besoin de l'unité, aspire à les classer, à les mettre en ordre et à les généraliser : mais pour les généraliser, il faut qu'il s'assure de leurs ressemblances et de leurs différences; qu'il cherche leurs vrais rapports, et que par conséquent il les compare. Comparer c'est rapprocher, mettre en présence et confronter certains êtres ou certains faits; c'est arrêter sa pensée d'abord sur deux, puis sur deux autres, et ainsi de suite jusqu'à la fin; c'est la porter alternativement sur un premier terme et sur un second; c'est noter successivement ce qu'ils ont de divers et de commun, apprécier exactement ces analogies et ces dissimilitudes, et juger en conséquence que celles-ci l'emportent sur celles-là, ou celles-là sur celles-ci; après quoi il doit être clair que tels objets se ressemblent et tels autres sont différents.

Nous ne donnerons point d'exemple pour expliquer cette opération : il n'est personne qui ne la comprenne.

La comparaison prépare la généralisation, mais elle ne la constitue pas. Celle-ci commence où l'autre finit.

Qu'est-ce que généraliser? c'est, après avoir rapproché et jugé semblables certains objets, prendre entre eux celui de tous qui est le plus semblable aux autres, et en retrancher par abstraction tout ce qui peut faire différence; c'est n'y plus voir ce qu'il a de singulier et d'individuel, pour y voir seulement ce qu'il a d'universel et d'essentiel; c'est lui ôter si bien toutes ses particularités, qu'au lieu d'être *lui* et seulement lui, de ne ressembler qu'à lui-même, il n'ait plus que les traits communs à tous ceux de son espèce, et devienne ainsi pour eux un modèle abstrait; on généralise en appliquant son esprit à une chose, de manière à n'être frappé que des circonstances par lesquelles elle rappelle d'autres choses; au moment où l'on fait une telle opération, l'on sait quelles analogies se trouvent entre tels et tels individus, on sait parmi ces individus, celui qui les réunit au plus haut degré, on le choisit entre tous les autres, on l'isole et l'on se dit: Sauf ceci, sauf cela, en mettant de côté telle nuance, en négligeant tels accessoires, il est clair que cet individu est une image fidèle de tous ceux qu'il représente. Il n'est donc plus nécessaire de les retenir tous en sa mémoire et d'y penser incessamment; il suffit d'avoir les yeux sur le type qui les reproduit, il en est l'exacte expression; de la sorte, une seule pensée équivalant à mille pensées; au lieu de toutes ces idées individuelles et concrètes qu'a rassemblées l'observation et que la comparaison n'a pas réduites, on n'en a plus qu'une, une seule qui contient en son unité ce qu'il y a de commun dans toutes les autres. L'ame alors est satisfaite; elle a atteint le but qu'elle se proposait, elle possède un principe à l'aide duquel elle a les profits de l'observa-

tion et de l'expérience, sans en avoir les inconvéniens, c'est-à-dire, en d'autres termes, que de l'expérience qui finissait par l'accabler de ces détails, elle a tiré la science qui la soutient de ses généralités.

Si maintenant on cherche un rapport entre le procédé de généralisation qui a d'abord été exposé et celui qui vient d'être décrit, on n'aura nulle peine à reconnaître que s'il y a entre eux une différence, elle tient uniquement aux antécédens qui ne sont pas les mêmes dans les deux cas. En effet, dans le premier cas il n'y a pas ou il y a bien peu de volonté et de réflexion; il n'y a surtout pas cette recherche des individus et de leurs rapports, qui se présente dans le second; l'acte y est immédiat, instantané, instinctif; ici, au contraire, il y a loin du particulier au général, et la route pour y parvenir n'est ni courte ni facile. Mais une fois la route faite, l'abstraction en vertu de laquelle il y a jugement général est tout-à-fait de la même nature que l'autre espèce d'abstraction; il faut sans doute s'y préparer, et la préparation entraîne des difficultés et des lenteurs; mais quand enfin elle est achevée, généraliser n'est, comme toujours, que voir dans un objet tout un ordre d'objets analogues et semblables.

Les principes qui résultent de l'une et de l'autre de ces généralisations ne sont pas non plus de même valeur et de même sûreté dans la science. Les principes de raison sont nécessaires et absolus, tandis que les principes empiriques sont contingens et relatifs; la distinction est réelle entre ces jugemens que l'on porte sur des vérités qui ne sauraient ni varier, ni finir, et ceux que l'on porte sur des faits qui peuvent se modifier, varier et cesser d'être; mais du reste ils ont tous, ceux-ci comme ceux-là, la propriété de convenir dans leur unité.

abstraite à une variété infinie d'objets particuliers; ils sont tous généraux, tous aptes par conséquent à servir de base au raisonnement.

Pour généraliser empiriquement, il faut observer et comparer; mais on observe et on compare deux espèces de réalités: ce sont, d'une part, des substances avec leurs qualités constitutives; de l'autre, des faits accompagnés de telles ou telles circonstances. On observe et on compare des *individus* ou des *cas*. Par conséquent, quand on généralise, on opère sur des *cas* ou bien sur des *individus*; et le résultat de ce travail est la formation d'idées qui répondent à des types représentant dans leur unité, soit ceux-ci, soit ceux-là; alors on conçoit abstraitement, selon le sujet dont on s'occupe, soit des *genres* soit des *lois*: des *genres*, si ce sont des existences individuelles qu'on a réduites par ce procédé à une commune généralité; des *lois*, si ce sont des faits et des cas particuliers. Ainsi, par exemple, avez-vous constaté que certains corps ont des racines, un tronc, des branches et des feuilles? En généralisant, vous avez l'idée d'un genre, du genre arbre; mais avez-vous reconnu, dans un grand nombre de circonstances, que des phénomènes, tels que ceux de la lumière et de la vapeur, offrent constamment certains rapports? vous avez une loi. Loi et genre, fait général et être général, types de cas et d'individus: voilà ce qui se distingue nécessairement dans chaque acte d'abstraction par lequel on fait qu'un objet devient et reste le représentant de tous ceux avec lesquels il a de l'analogie.

Il n'est sans doute pas nécessaire de remarquer que cette distinction ne change rien au procédé qui vient d'être exposé; il est toujours le même, qu'il se rapporte à une classe, ou qu'il s'applique à une loi; il ne consiste

jamais qu'à voir dans une chose le modèle abstrait d'une foule d'autres qui lui ressemblent.

Nous croyons avoir expliqué d'une manière satisfaisante le procédé de la généralisation ; cependant, peut-être pour le rendre encore plus familier aux esprits, il ne sera pas inutile de donner quelques exemples qui en fassent bien voir le mécanisme.

Exemples tirés de l'ordre moral : en observant en nous-mêmes une foule d'affections dont le caractère commun est de nous porter vers nos semblables, nous pouvons généraliser et faire la classe des affections sociales et bienveillantes.

Nous avons alors un type, c'est-à-dire un fait réel, telle affection particulière qui, dégagée par l'abstraction de tout ce qu'elle a d'individuel, et réduite à ses éléments essentiels et généraux, nous représente comme un modèle toutes les affections de même nature.

Chacun peut reconnaître en soi une foule de cas particuliers, dans lesquels il est constant que l'imagination suppose la mémoire, et la mémoire la connaissance.

Quand on résume tous ces cas et qu'on les convertit en loi, on met à la place des détails qui avant la génération préoccupaient l'esprit et l'accablaient de leur nombre, un principe qui dans son unité les rappelle et les vaut tous ; on sait en une seule idée, au lieu de le savoir en mille, que pour imaginer il faut se souvenir, et pour se souvenir, avoir connu.

Exemples tirés de l'ordre physique :

Quand un enfant s'est aperçu, par l'observation comparative d'un grand nombre de corps, qu'ils ont tous la propriété d'opposer de la résistance à la séparation de leurs molécules, il ne continue plus à penser à tous ces corps en particulier ; il en prend un à la place de

tous les autres, il en écarte toute individualité, et dès lors il a un objet général dans lequel il voit, comme en abrégé, toute l'espèce des *solides*.

De même, quand, instruit par des expériences plus savantes, il a reconnu que les corps s'attirent en raison inverse de leurs distances et en raison directe de leurs masses, il se confie en cette formule comme en l'expression générale d'une foule de cas particuliers; et il cesse de s'occuper de tous ces cas, qu'il se représente tous en un seul, qu'il a eu soin de généraliser, c'est-à-dire de dégager de tout ce qu'il avait d'individuel.

Quand la généralisation est accomplie, on a des genres et des lois; on possède des principes, c'est-à-dire que l'on sait d'une manière générale ce que l'on a appris de l'expérience par détails et particularités. On ne sait donc que ce que l'on a vu, ou ce que d'autres ont vu et garanti de leur légitime témoignage. On n'a dans l'idée que du passé; et cependant on n'hésite pas à donner à ces principes toute portée sur l'avenir; on les tient pour aussi vrais dans leur application à ce qui sera, que dans leur rapport à ce qui a été; on vit sur cette foi. Tous nos actes en sont la preuve. Il n'y a pas, dans notre nature, de penchant plus puissant. Or, d'où vient cette confiance? sur quoi se fonde-t-elle? Il semblerait qu'en apparence elle n'a pas de motif réel; car enfin, qu'on juge de ce qui a été, rien de plus simple et de plus facile; mais ce qui sera, mais l'avenir; quel moyen d'en juger? comment croire à ce qui n'est pas? Il faut bien que cette difficulté ne soit pas aussi réelle qu'elle le paraît, puisqu'elle ne trouble aucun esprit, et que les sages comme le vulgaire, et peut-être encore plus que le vulgaire, ont cette profonde conviction. Tâchons de nous rendre compte du phénomène;

L'expérience nous apprend que certaines substances ont des qualités communes et analogues ; elle nous l'apprend si bien , si constamment , avec une telle absence de contradiction ou d'erreur , que , généralisant enfin , nous jugeons qu'il existe entre ces substances et ces qualités un rapport essentiel ; le même rapport que notre raison nous fait concevoir absolument entre la qualité et l'être , la qualité telle ou telle et l'être tel ou tel ; et comme ce rapport est nécessaire , universel , sans exception et sans limites , qu'il vaut pour l'avenir tout autant que le passé , il s'ensuit naturellement que , pensant avoir trouvé entre les substances et les qualités , que nous avons observées , nous ne les croyons plus séparables , et que nous prononçons très fermement leur union à tout jamais . Nous demeurons donc persuadés que tant que ces substances existeront , elles auront ces qualités , que c'est là leur essence et leur nature ; et quant à la question de savoir si ces substances ou leurs semblables continueront à être dans l'avenir , elle se résout de la même façon . Il ne s'agit que de s'assurer par voie d'expérience , si elles tiennent à l'ordre des choses ; à la substance universelle , à l'être par excellence , de manière à en paraître une nécessité constante ou un attribut accidentel ; et alors il est clair ou que la durée leur est assurée , ou qu'elle peut leur manquer : c'est ainsi que sur la terre on a vu des espèces se conserver et se perpétuer , tandis que d'autres ont disparu ; et pour pousser le problème jusqu'à son dernier retranchement , s'inquiète-t-on de l'ordre même , du système qui comprend tout , de la création , en un mot ? Il s'agit encore de savoir si sa rénovation et sa conservation est ou non la conséquence du caractère du créateur ; et à cela le sens commun et la

science en même temps répondent d'une manière affirmative.

En effet peut-on penser que créer ne soit autre chose qu'un simple acte de production qui, sans plan ni sans portée, laisse retomber au néant les êtres qui en ont été tirés; comme si produire était tout, comme si la vraie fin du créateur, sa fin suprême et absolue n'était pas de demeurer et de se maintenir créateur, de faire durer la création, et par conséquent d'en conserver les élémens et les rapports; en sorte que par le fait même d'avoir créé, il a créé à tout jamais, et qu'à tout jamais notre monde, sans doute, il est vrai transformé et modifié par la transformation, restera comme un témoignage d'un Dieu qui vit toujours; notre monde! Il serait mieux de dire un monde, une création, une manifestation en action de la cause d'où tout procède; c'est là en effet ce qui sera toujours. Mais notre monde lui-même, sous sa forme actuelle, sera tant qu'il entrera dans les vues de la Providence, et tant qu'il sera, il conservera tout ce qui est essentiel à sa nature; quant à sa transformation, elle sera féconde et organisatrice; elle ne détruira rien et ne saurait rien détruire; comment l'être deviendrait-il le non-être?

Même raison pour les lois. Dès qu'il est établi que certains faits en amènent d'autres à leur suite d'une manière fixe et invariable, on en vient bien vite à les regarder comme les causes de ceux-ci; on ne voit plus des uns aux autres un simple rapport de succession, mais un rapport de causalité; on les lie dans son esprit de toute la force de ce rapport; et comme de sa nature il est tel qu'on n'en conçoit pas le défaut, qu'on n'en comprend pas la limitation; comme jamais il n'y a ni une cause en action sans un effet qui en résulte,

ni une cause telle ou telle sans un effet tel ou tel, on est conduit par ce principe à croire qu'à l'avenir si les mêmes faits se reproduisent, ils auront les mêmes conséquences : reste à savoir s'ils se reproduiront. Or, ici, comme pour les substances, ce qu'il y a à dire sur la conservation et la durée de ces causes, c'est que tout dépend de leur importance dans l'ensemble général des choses. Y ont-elles une telle place qu'elles ne puissent périr sans tout troubler, elles y sont pour tout le temps qui est donné à l'ordre lui-même, elles ne finiront qu'avec cet ordre; n'y ont-elles qu'une existence minime et insensible, y sont-elles sans poids, alors il est indifférent qu'elles aient ou n'aient pas vie; et il n'y a pas grand fonds à faire sur l'avenir qui leur est destiné. Pour ce qui est du système lui-même, de cette espèce de dynamisme auquel elles appartiennent, jusqu'à quand ira-t-il, combien d'années lui sont comptées, quelles en seront les révolutions, quelle en sera la fin? Dieu seul le sait, parce que Dieu seul a le secret de son ouvrage; mais ce que nous voyons de sa providence nous porte à penser que rien ne changera sans que de nouvelles lois ne se trouvent prêtes à remplacer celles qui tomberont, et sans qu'une nouvelle harmonie ne succède à l'harmonie qui se troublera et s'éteindra.

Telle est l'explication de la confiance que nous avons à la perpétuité des classes et des lois.

Il est, du reste, bien entendu qu'on peut faire de fausses classes et supposer de fausses lois, c'est-à-dire reconnaître comme attributs essentiels de certaines substances et de certains êtres des propriétés accidentelles, et admettre comme rapports de véritable causalité des relations arbitraires : ce sont des erreurs fort communes; elles sont même inévitables, surtout quand

les sciences commencent à se développer. Les esprits ne sont pas alors assez expérimentés et assez fermes pour ne pas se laisser aller aux hypothèses qui leur sourient ; ils n'ont pas d'ailleurs d'autre moyen de tenter la vérité ; c'est ce que nous avons essayé de démontrer dans la *conclusion* de l'essai. Or, la conséquence de ces erreurs est, en donnant du passé une connaissance trompeuse, d'inspirer pour l'avenir une foi dont les prévisions sont sans cesse en défaut. Car comment voulez-vous, si vous savez mal ce qui a été, conclure avec certitude ce qui sera dans l'avenir ? Il n'y a de prudence que par l'expérience, de vraie prudence que par vraie expérience.

Il est bien entendu aussi que les théories relatives aux objets qui par leur nature se prêtent le moins à être généralisés, sont celles dont les principes offrent le plus de chances aux conclusions douteuses et incertaines : telles sont en particulier les théories politiques, morales et médicales, qui offrent toujours des probabilités beaucoup plus que des certitudes. Là où il y a dans les êtres une nature si complexe, et dans l'enchaînement des faits une liaison si variable qu'on a peine à déterminer et cette nature et cette liaison, il est difficile qu'on arrive à une rigueur incontestable. C'est un avantage qui jusqu'ici n'a été que le privilège des sciences à objets simples et faciles à déterminer, comme, par exemple, la chimie et surtout la physique.

En finissant ce que nous avions à dire sur la généralisation, il ne sera peut-être pas inutile de faire une application de la manière dont nous l'entendons à certaines questions qui ont occupé et qui occupent encore les diverses écoles.

On peut se demander, par exemple, si les idées géné-

rales ont de la réalité dans l'esprit, et si elles n'y sont pas de purs noms : à cela que répondre ? Qu'elles sont de purs noms ? mais elles ne sont donc pas des idées, elles ne sont donc pas réellement, puisque c'est comme idées qu'on les considère, quand on se demande si elles existent ? Et des noms qui ne nomment rien, et des mots qui n'ont pas de sens ! Évidemment il ne faut pas prendre à la lettre une pareille opinion, elle serait trop absurde. Mais peut-être entend-on seulement qu'il n'y a pas d'idées générales sans mots qui les expriment ; et cela est vrai : nous le pensons et nous essaierons de le montrer en traitant du langage. Du reste, il n'est pas moins vrai que ces idées sont des actes, des actes réels de l'intelligence qui, après avoir observé, comparé et trouvé semblables un certain nombre d'objets, les réduit tous à un type commun, et les voit tous dans ce type. Il y a donc des idées générales. Mais ont-elles dans la nature une réalité à laquelle elles répondent ? y a-t-il des objets, des êtres généraux ? Ici encore nous trouvons une opinion qu'il faudrait se garder de juger avec trop de rigueur. En effet, elle suppose qu'il y a des êtres généraux, qu'il y a l'homme, l'animal, la plante, la pierre ; elle réalise des abstractions, et y croit comme à des réalités. Mais une telle erreur serait trop forte, si elle était tout ce qu'elle paraît. Au fond peut-être ne consiste-t-elle qu'à se préoccuper trop vivement de ce qu'il y a de général dans les choses et leurs qualités, et en conséquence à négliger, sans cependant les nier, les particularités qui y sont jointes : ce serait alors le préjugé d'esprits qui, comme tout le monde, reconnaissent les individus, mais généralisent avec tant d'ardeur qu'ils perdent de vue dans la théorie les existences individuelles ; et à cela il y aurait distraction philosophique, oubli spé-

latif de ce qui est, plutôt que foi pratique et réelle à des entités imaginaires. Quoi qu'il en soit, quand on généralise, on pense à quelque chose, on n'a pas une vue vaine et qui ne porte sur rien absolument, on regarde dans un être ce qu'il a de commun avec d'autres êtres; on ne regarde que cela parce qu'on veut se borner, mais on sait bien qu'il y a plus, et on n'est pas dupe de l'artifice par lequel on sépare logiquement ce qui est uni dans la nature. Toute idée générale a son objet, et se rapporte dans un être à cette partie de son essence qui représente comme un modèle tout un ordre d'êtres semblables.

Ici se termine ce que nous avons à dire sur la généralisation.

Nous allons donc nous occuper d'un nouvel acte de l'intelligence, qui est la suite et la conséquence de la généralisation : nous voulons parler du raisonnement.

On ne commence pas par raisonner; avant de raisonner, il faut généraliser, c'est-à-dire reconnaître des genres ou des lois. Mais dès qu'on les a reconnus, ou il n'y a plus à compter sur l'ordre établi dans l'univers, et il est nul de plein droit, ou l'on peut tirer de ces généralités des conclusions assurées. Tirer ces conclusions, appliquer ces principes, c'est faire acte de raisonnement.

Voici comment s'exécute cette opération. Un individu est donné avec telle ou telle de ses qualités, mais il en a d'autres qu'on ignore et qu'on voudrait déterminer. Il serait difficile ou impossible de les déter-

miner par l'expérience; on recourt à un autre moyen. On cherche si cette qualité ne se retrouve pas toute semblable dans quelque genre connu, on s'en assure par la comparaison; s'y retrouve-t-elle en effet? Comme elle n'y est pas seule, mais en groupe, et que la collection dont elle fait partie est constituée par des rapports qui en lient tous les élémens d'une manière invariable, il s'ensuit que l'individu qui a cette qualité a par-là même toutes celles que réunit en lui le genre auquel il appartient, et ainsi il est connu dans cette partie de sa nature qui d'abord était ignorée.

De même quand il s'agit de savoir de quelles circonstances est accompagné tel ou tel fait qu'il faut déterminer, il n'y a qu'à voir si ce fait se rapporte à quelque loi, c'est-à-dire, s'il a rang dans un ordre de phénomènes constamment liés entre eux; la chose une fois éclaircie, il est certain qu'il aura toutes les conséquences ordinaires de la loi dont il relève, de l'ordre dans lequel il rentre.

Et en général, il suffit d'avoir un type que l'on consulte, de démêler dans ce type quelques traits donnés d'un inconnu, pour concevoir cet inconnu sous toutes ses autres faces, pour le concevoir à l'image du modèle auquel il se rapporte. Un type, un principe, une nature générale connue, ou plus simplement un connu; un objet particulier qui ne se montre qu'à demi, qui n'est donné qu'à demi, ou un inconnu avec ses données; le rapprochement établi entre cet inconnu et ce connu; et la conclusion logique qui explique et détermine le premier par le second : tel est tout le jeu du raisonnement.

C'est, comme on le voit, une comparaison qui, accompagnée de cette confiance qu'accorde la raison à la

stabilité des genres et des lois de l'univers, conduit à un jugement où la nature de l'*inconnu* est conclue avec certitude de celle du *connu*. Ce n'est pas une simple comparaison, telle que celle qui rapprocherait deux choses également claires, dans le seul but de constater leurs ressemblances ou leurs différences ; ici, un seul des termes, le principe, est d'une complète évidence ; l'autre, l'objet à déterminer, l'*x* proposé en question, n'est intelligible qu'en ses *données* ; mais cela suffit pour qu'un rapport étant trouvé entre ces *données*, et quelque chose de correspondant dans le principe ou le type connu, *x* soit dégagé et expliqué à l'aide de ce rapport.

Donnons quelques exemples :

Tout art qui a pour objet le perfectionnement de notre nature fait partie de la morale.

Or, la logique, en se proposant de diriger l'esprit dans la recherche de la vérité, a pour objet ce perfectionnement.

Donc elle fait partie de la morale.

Ici, quel est le principe, le type *connu*, le fait général qui doit servir à déterminer et à éclaircir l'*inconnu* ? c'est celui-ci : Tout art, etc.

Quel est l'*inconnu* à déterminer ? la logique. — Les *données* au moyen desquelles il peut être déterminé ?

— En se proposant de diriger, etc.

En effet, au moyen de ces *données*, de ces caractères donnés, il est facile, par la comparaison, de rapporter la logique à cette classe générale d'arts qui ont pour objet le perfectionnement de l'âme, et de conclure en conséquence qu'elle fait partie de la morale.

Autre exemple :

La poésie est bonne à l'homme.

Or, tout ce qui est bon, réellement bon à l'homme, est l'objet d'un devoir.

Donc, la poésie, etc.

Ici, le sujet de la démonstration, l'*inconnu*, le cas particulier à expliquer d'après un principe général, c'est la poésie. Les *données* ou les circonstances à l'aide desquelles il est possible de saisir une analogie entre le cas particulier et le principe général, c'est que la poésie est bonne à l'homme ; et enfin la généralité, le modèle abstrait qui sert à conclure, est exprimé par cette proposition : tout ce qui est bon à l'homme, etc.

Deux cas se présentent lorsqu'on raisonne :

Où le point de départ est la généralité que l'on commence par poser, et de laquelle ensuite on va, par une série plus ou moins longue de termes intermédiaires, jusqu'à l'objet à éclaircir ; et si l'on trouve qu'elle lui convient, on tire la conclusion ; ou l'on part de cet objet et des données qu'il présente, pour s'élever successivement de degrés en degrés jusqu'à la généralité qui doit servir à en donner l'explication, et l'on conclut également ¹.

Dans les deux cas on arrive au but que l'on se propose ; mais on y arrive moins sûrement d'une façon que de l'autre. En effet, surtout quand la déduction est étendue, il y a plus de chances d'erreur à débiter par le général qu'à commencer par le particulier. On peut mal choisir son type, en prendre un qui ne convienne pas

¹ Nous avons disposé les deux exemples donnés plus haut de manière à rendre sensible cette double marche du raisonnement. Dans la première, le raisonnement procède de la généralité à la particularité ; dans le second au contraire, de la particularité à la généralité.

aux traits donnés de l'inconnu, et alors on a beau faire, beau tenter avec soin toute une suite de comparaisons, on ne parvient à aucun rapport d'identité ou d'analogie entre les deux termes à rapprocher : le raisonnement, quoique exact, est absolument sans conclusion. Tout cela vient du mauvais choix qui a été fait du premier terme; et il y avait chance pour ce mauvais choix, du moment qu'on le faisait dans l'éloignement et comme en l'absence de l'objet à éclaircir.

Ainsi, par exemple, si pour prouver que la famille est bonne à l'homme, on prétendait se servir de ce principe général que la nature lui est bonne, ce serait en vain qu'on raisonnerait pour arriver à une conclusion, on n'en obtiendrait aucune; on pourrait fort bien montrer que telle ou telle partie de la nature, que les minéraux ou les végétaux sont d'une certaine utilité pour l'homme; mais on ne montrerait rien de la famille, qui est un fait particulier d'un autre genre que le fait général qu'on aurait établi au point de départ.

Dans l'autre marche on ne risque pas d'éprouver le même mécompte; on est bien sûr d'opérer sur le sujet même en question, puisqu'avant tout c'est lui qu'on pose. Il est la première chose à laquelle on donne son attention; on s'y applique dès le principe, on s'attache à le saisir avec les données qu'il présente, on tâche à l'aide de ces données de le rapporter à une généralité, on y procède par degrés, on y avance par transition; et quand enfin on a parcouru toute la série du raisonnement, on conclut avec certitude, ou si l'on ne conclut pas, c'est que cela est impossible et que quelque chose manque aux données, qui empêche toute conclusion; mais alors même on sait pourquoi la déduction ne mène à rien : ce sont les données qui sont in-

complètes : il s'agit donc de les compléter ; après quoi, si l'on y réussit, le raisonnement aura son cours, et atteindra sûrement son but. On n'a pas le même avantage dans la première forme de raisonnement ; de ce qu'en partant d'une généralité qui n'est pas celle qui convient, on passe à côté de l'inconnu, sans y répandre aucune lumière, il ne s'ensuit pas que cet inconnu puisse ou ne puisse pas être expliqué, qu'il ait ou non ce qu'il faut pour être l'objet d'une solution ; il ne s'ensuit rien absolument, l'opération est nulle et voilà tout ; il faut la recommencer sur nouveaux frais, essayer d'une autre généralité, courir encore le même danger, et si on y tombe derechef, s'en tirer de la même façon, ce qui est fort peu encourageant.

Dans les théorèmes, c'est-à-dire dans les propositions où les deux termes sont établis d'avance avec le rapport qui les unit, l'inconvénient n'est pas grave, puisqu'on est sûr du point de départ, et qu'en procédant avec ordre, on ne risque pas de faire fausse route. Mais dans les problèmes il est capital ; là, en effet, on n'a pas les deux termes, on n'en a qu'un, l'autre est à trouver ; or, si au lieu de le chercher à l'aide des indices ou des données que présente le premier, on commence par le supposer et le mettre en tête de l'argument, il est bien difficile qu'on ne se trompe pas, et que le raisonnement ne soit pas manqué. On peut sans doute supposer juste, et débiter par une généralité qui, en effet, soit celle qui convient à l'inconnu en question ; et alors pourvu que la déduction soit suivie avec rigueur, la solution est assurée ; mais un tel bonheur est rare, et y compter n'est pas prudent. Que si le problème n'est qu'apparent, et qu'au fonds il soit théorème, qu'en conséquence en se demandant à quel terme se lie

tel ou tel autre terme, on ait d'avance la solution; encore une fois il y a peu d'inconvénient à partir du général pour aller au particulier. Il est certain qu'ils ont entre eux une relation positive; il ne s'agit que de le démontrer. Mais traiter un vrai problème par la voie de l'hypothèse, c'est évidemment s'exposer à ne pas le résoudre et à ne rien trouver.

Dans tous les cas, il vaut toujours mieux, même lorsqu'on n'a qu'à démontrer, c'est-à-dire qu'à rendre visible le rapport qui rattache un individu à un genre, ou un cas à une loi, commencer par s'occuper de l'objet particulier, et s'élever graduellement à la généralité. C'est le moyen de s'habituer à la marche de l'invention; on démontre tout aussi bien, et on s'exerce à trouver.

Pour donner maintenant un nom à ces deux formes de raisonnement, appelons *synthèse* celle qui procède du général au particulier, et *analyse* celle qui procède du particulier au général; mais remarquons en même temps que ces mots ne doivent pas être pris ici dans leur sens littéral, et qu'ils ne signifient pas, comme plus haut, les actes de composer et de décomposer. Il serait mieux sans doute d'avoir des expressions différentes pour des opérations différentes. L'usage seul nous a engagés à appliquer au raisonnement les mots de *synthèse* et d'*analyse*.

Veut-on, du reste, des exemples des deux formes de raisonnement dont nous venons de parler? en voici de bien connus. 1° Le syllogisme; qu'est-ce que le syllogisme? une manière d'établir qu'une généralité quelconque a tels ou tels attributs, qu'un objet particulier rentre par les données qu'il présente dans cette généralité, que par conséquent il en a les attributs. C'est bien là ce qu'on appelle, en termes de logique, de

la *synthèse*, et ce qu'on devrait souvent avec plus de justesse appeler de l'hypothèse; car dans l'esprit même de la scolastique dont le syllogisme est la méthode, les généralités, les majeures, ne pouvaient être discutées; l'autorité les posait, et une fois posées, vraies ou fausses, il fallait les adopter. Le syllogisme est essentiellement synthétique; il n'est bon que pour démontrer, encore est-ce à la condition que ses majeures soient exactes. Il ne vaut rien pour inventer, même en employant des généralités parfaitement irréprochables. Il y a, comme nous l'avons fait voir, toujours chance à erreur.

2° La déduction algébrique. Ici c'est tout le contraire; on commence par l'inconnu que l'on traduit avec ses données en une première expression, que l'on traduit elle-même en une nouvelle expression, et ainsi de suite jusqu'à ce que d'expression en expression constamment équivalentes, mais de plus en plus explicites, on arrive enfin à une expression parfaitement explicite, à une formule générale qui n'ait rien que de connu, et qui par conséquent donne le sens de l'inconnu qu'on y rapporte; elle aussi est un type, type de rapports entre des quantités, et le raisonnement n'a pour objet que de ramener à ce type par une suite de substitutions, qui sont de véritables comparaisons, le sujet donné du problème, et de l'élever par-là à la même clarté mathématique. Le raisonnement, dans ce second cas, est purement de l'*analyse*; ce qui le rend sûr au plus haut point, d'autant qu'en outre il a l'avantage d'opérer sur des idées de la plus rigoureuse simplicité et avec une langue dont tous les termes ont un sens un et invariable.

Terminons par une remarque : c'est qu'en même temps que nous avons montré dans le syllogisme et l'al-

gère des exemples de la *synthèse* et de l'*analyse logique*, nous avons aussi fait voir que ces deux cas particuliers du procédé intellectuel, que nous venons d'expliquer, rentrent naturellement dans la théorie que nous en avons exposée.

SUITE DE L'INTELLIGENCE.

MÉMOIRE.

Avant de commencer l'examen du nouveau fait que nous allons étudier, il n'est peut-être pas inutile de reproduire une réflexion qui déjà se trouve énoncée dans la préface de cet ouvrage. Elle ne saurait être nulle part d'une plus juste application.

De même qu'il y a une physique expérimentale et non théorique, qui consiste dans le recueil de certains faits particuliers, plus curieux qu'instructifs, plus amusans que philosophiques, qui est une suite anecdotique de vérités singulières, et non un système rationnel de phénomènes généraux; science qui n'en est pas une, ou du moins n'en est que le germe; de même il y a une psychologie empirique et historique, dont l'objet est non pas de généraliser et d'expliquer les divers actes de l'ame humaine, mais de noter et de raconter certaines particularités de cette nature; psychologie du sens commun, que tout le monde fait et peut faire, mais qui, par-là même peu savante, a des vues au lieu de principes, des données au lieu de solutions, et des anecdotes au lieu de lois; elle non plus n'est pas théorique.

Mais de même qu'au-delà de la physique empirique il y a la physique rationnelle, dont le caractère est d'être la philosophie et non plus l'histoire de la nature, de même ultérieurement à la physiologie de simple conscience, il y a ou il doit y avoir une science de l'homme moral qui, négligeant les détails après les avoir analysés, laissant les faits particuliers dont elle a extrait des généralités, se résume en un certain nombre d'idées spéculatives logiquement liées entre elles.

De ces deux psychologies, l'une est conteuse et causeuse, abondante en détails, riche de souvenirs singuliers, pleine de remarques et d'aperçus; son caractère le veut ainsi. L'autre au contraire, dogmatique, rigoureuse et exacte, ne recherche que les principes, et n'aspire qu'aux généralités.

L'esprit dans lequel a été conçu l'ouvrage que nous publions, étant de faire autant que possible de la psychologie théorique, nous devons donc en chaque sujet ne nous attacher qu'aux principes: nous le ferons particulièrement en traitant de la mémoire et des variétés qu'elle présente; commençons par exposer le fait dans sa plus grande généralité.

Un objet est présent et nous en avons une idée; nous jugeons qu'il est là avec tels ou tels attributs; il disparaît ou demeure, mais il cesse de nous affecter, et nous cessons d'y être sensibles, nous n'en avons plus la pensée; cela dure un certain temps, puis il arrive que nous y repensons; et cependant nous n'avons pas besoin que derechef il s'offre à nous et nous renouvelle par sa présence l'impression que nous en avons reçue; en son absence, et quand il n'est plus, lorsqu'il n'agit ni ne peut plus agir d'aucune façon sur notre intelligence, nous le revoyons et le reconnaissons;

nous en ressentons la réalité; il est vrai que nous ne croyons plus comme d'abord nous le faisons, qu'il est là sous nos yeux, coexistant avec notre pensée, simultanément à notre perception : nous croyons qu'il a été, nous l'apercevons dans le passé, mais enfin nous l'apercevons, souvent même avec une clarté tout aussi vive que la première fois. Nous sommes donc spectateurs, sans que cependant il y ait spectacle; nous avons la vue des choses, sans que les choses soient présentes; et il suffit qu'un événement nous ait frappés à une époque, pour qu'à une époque ultérieure nous en retrouvions l'idée en nous, pourvu d'ailleurs que toutes les conditions nécessaires à cette opération se trouvent remplies convenablement.

Ce ne sont pas seulement certaines espèces d'idées que l'ame garde et se représente, comme par exemple les perceptions individuelles et particulières, ou les perceptions sensibles, etc. Non, toutes les perceptions, quelles qu'elles soient, sensibles ou morales, concrètes ou abstraites, particulières ou générales, elle peut toutes les faire revivre; nulle ne lui est interdite. Les conclusions les plus éloignées comme les plus simples intuitions, les vues les plus étendues comme les notions les plus immédiates, les imaginations comme les perceptions, le faux comme le vrai, le clair comme l'obscur, il n'est rien qu'elle ne soit en état de renouveler dans l'esprit.

Telle est la mémoire en général; elle consiste dans le retour de la faculté de penser à une notion ou à une idée qu'elle s'est formée antérieurement : mais de même que quand on pense, c'est tantôt d'instinct et tantôt avec réflexion, de même aussi quand on repense, le mouvement de l'esprit est tantôt spontané, tantôt libre et volontaire; il y a le rappel sans travail, sans attention,

et de pur bonheur, et le rappel laborieux, méditatif, intentionnel. Nous n'insisterons pas pour le montrer; cela est évident de soi-même; mais nous dirons seulement que si on prétendait voir une objection contre le rappel volontaire dans la nécessité où est l'esprit de commencer par se souvenir, pour vouloir ensuite se souvenir, il ne faudrait, afin de faire raison d'une pareille difficulté, que bien voir de quelle manière la liberté intervient dans l'acte de la mémoire. Tout y est d'abord involontaire, on ne se retrace que ce que les circonstances portent l'esprit à se retracer; on ne cherche rien, on rencontre, on ne doit rien qu'à la fortune. Mais ce que donne la fortune on peut s'en saisir par le vouloir; on peut s'arrêter sur l'objet que la pensée vient de retrouver, et le soumettre à un examen si exact et si sévère, qu'il se complète ou s'éclaircisse sous le regard de l'attention. Tant qu'on ne revoit rien, il n'y a rien à faire, et la condition préalable de tout effort mnémonique est évidemment un commencement de souvenir instinctif. Mais quand une fois on a de la mémoire, quand on se sent cette faculté, qu'on la sent en exercice, rien n'empêche qu'on ne s'en rende maître comme de toute autre faculté; et qu'on ne lui imprime un mouvement et une direction volontaires. Je ne songe à une chose que parce qu'elle me revient; mais j'y songe, j'y réfléchis, et j'achève par la raison une opération qui dans le principe n'était qu'une simple reconnaissance; il n'y a rien là de contradictoire, rien au contraire de plus naturel; ce n'est que l'alliance partout visible de la fatalité et de la liberté, de la spontanéité et de la réflexion.

Le fait de la mémoire exposé, il s'agit de l'expliquer. Or, qu'est-ce qu'expliquer un fait? C'est le rattacher à sa

cause, c'est en montrer la raison, ou en d'autres termes, assigner les conditions d'existence dont il dépend et qu'il présuppose : expliquer le souvenir, c'est donc le rapporter à ses antécédens. Recherchons-les par l'analyse.

Il est évident, en premier lieu, que sans identité personnelle l'ame n'aurait point de mémoire ; car si ce qu'elle est dans le présent, elle ne l'a pas été dans le passé, si elle a été autre, ou plutôt une autre, si deux personnes se sont succédées en elle de la première à la seconde époque, étrangères l'une à l'autre, il sera impossible à celle-ci de se rappeler les idées de celle-là. L'intelligence d'aujourd'hui n'aura rien de celle d'hier ; elle n'aura que les perceptions qui dateront d'aujourd'hui : hypothèse absurde, qui tomberait du premier coup, si elle valait la peine d'être réfutée ; pour se souvenir il faut durer, durer identique en sa personne.

Mais comment se fait la reproduction ? que deviennent dans l'ame les impressions, qui après s'être formées disparaissent, et reviennent ensuite renouvelées et rapportées à quelque point du passé ? quel est le mystère de leur durée, car elles durent ; autrement, si elles cessaient, les souvenirs ne seraient plus ce qu'ils sont réellement, des perceptions renouvelées, mais des perceptions nouvelles, des acquisitions du moment, de simples notions en un mot ? Quel est ce mystère ? L'observation ne le pénètre pas ; elle est impuissante à reconnaître un phénomène dont la conscience ne lui révèle aucune trace, elle n'aurait de prise sur cet état, qu'à la condition qu'il serait senti ; or il est tel précisément qu'il doit demeurer inaperçu ; car il faut qu'il en soit ainsi pour qu'il y ait vraiment mémoire, puisque la mémoire ne consiste pas à penser incessamment aux choses dont on se souvient, mais à y repenser

après y avoir pensé, à les revoir après les avoir vues. En sorte que dans l'intervalle il y a effacement, obscurité, mystère, impossibilité par conséquent de tenter aucune espèce d'observation : dans ce cas, comment faire ? Profiter soigneusement de toutes les données que nous avons sur l'âme, afin d'en tirer par le raisonnement les conclusions les plus probables qu'il nous sera possible d'en déduire.

Or nous savons que l'âme, outre qu'elle est identique, est essentiellement active ; elle agit toujours, quoi qu'elle soit, quoi qu'elle devienne ou qu'elle fasse ; elle agit donc quand elle pense et ses idées sont des actions. Au moment où elle voit un objet, où elle s'aperçoit qu'il existe avec telles ou telles qualités, où surtout elle y réfléchit, elle déploie son énergie d'une manière assez remarquable. Mais bientôt, soit que l'objet s'évanouisse et disparaisse, soit qu'il cesse de faire son effet, l'impression produite dans l'âme perd aussitôt de sa vivacité ; de sentie qu'elle était d'abord, elle devient moins sentie, puis moins sentie encore, elle devient enfin insensible, et ne demeure que comme mouvement secret et sans conscience ; quelquefois même elle s'efface et périt sans retour. Cependant si elle demeure, bien qu'elle n'occupe plus l'esprit, et qu'elle ne soit plus en lui qu'un de ces actes obscurs auxquels il se livre sans le savoir, elle continue à être et à garder son caractère distinctif, elle manque de lumière, mais elle ne manque pas de réalité, elle est voilée et non éteinte ; en d'autres termes, le moi ignore qu'il est encore affecté de cette impression qu'il ne sent plus, mais il continue à en être affecté, il la porte toujours en lui, quoique cachée dans des profondeurs. Viennent cependant des circonstances qui déterminent la mémoire, et à l'instant l'esprit re-

prend la conscience de cette impression et en fait de rechef une perception qui, renouvelée et non nouvelle, renouvelée en l'absence de l'objet auquel elle répond, ne lui semble plus être une acquisition, mais la réapparition d'une idée acquise. Ainsi s'opère le souvenir.

Comme on le voit, nous supposons que toute pensée qui est rappelée a continué à être dans l'ame, à y être comme une perception latente et obscure, mais néanmoins réelle : nous supposons par conséquent deux caractères à l'activité de l'ame : l'un qui consiste à se savoir, l'autre à ne pas se savoir ; nous lui supposons de plus une prodigieuse fécondité, puisqu'outre ce qu'elle fait avec conscience elle fait tant d'autres choses à son insu. Mais si l'on considère en premier lieu que rien ne répugne à ce qu'une force ait plus ou moins, ait fort peu ou même n'ait plus le sentiment des actes auxquels elle se livre, et si l'on remarque en second lieu tout ce que notre ame a de puissance pour se prêter par elle-même aux plus nombreux développemens, cette hypothèse n'offrira rien qui en soi paraisse absurde ; et du reste, en l'admettant on explique tout sans aucune peine ; en la rejetant, on n'explique rien : adoptons-la par provision.

Nous n'en suivrons pas dans le détail toutes les conséquences particulières, nous nous bornerons à remarquer qu'il ne résulte pas de ce que nous venons de dire que l'esprit garde en sa mémoire toutes les notions qu'il a acquises ; il en est au contraire un bon nombre qui sont éteintes à tout jamais, parce qu'il y en a une foule auxquelles il tient si peu, qu'il ne leur conserve même pas cette existence obscure et insensible qui reste à certaines autres ; de là l'oubli qui pour tant de pensées est irrévocable et éternel : nous remarquerons encore par

la même raison qu'il n'est pas impossible à l'intelligence, en passant de cette vie à l'autre, d'emporter avec elle assez de germes de souvenirs, pour retrouver dans ce nouvel état une idée de celui qui a précédé; et comme d'ailleurs l'immortalité n'est morale qu'à la condition de la récompense ou de la peine, et qu'il n'y a peine ou récompense qu'à la condition de la mémoire, cette possibilité de se rappeler ses actes antérieurs n'est pas simplement admissible, elle est probable au dernier point, elle l'est comme toute chose qui est nécessaire à l'ordre, et qui se prouve et se justifie par le bien qu'elle peut produire.

Si l'explication que nous venons de proposer ne paraissait pas admissible, il faudrait alors avoir recours à celle que l'on donne vulgairement, et s'en contenter, quelque insuffisante et quelque vague qu'elle puisse paraître. Comment se fait-il qu'après avoir perçu à un point marqué de la durée un objet dont la présence nous a frappés d'une impression, nous en retrouvions plus tard en nous, alors qu'il n'est plus ou ne se montre plus, l'idée telle on à peu près que nous l'avions d'abord reçue? On dit que c'est par une disposition dont l'esprit est doté, et en vertu de laquelle il est capable de réagir comme il a agi, de refaire ce qu'il a fait, de repenser ce qu'il a pensé, de s'apercevoir qu'il le repense, et que par conséquent il se souvient. On détermine peu cette disposition; on éclaircit peu l'obscurité dont elle est enveloppée; on ne rend pas compte de l'état dans lequel sont les perceptions destinées à être rappelées; tout le temps qu'elles attendent le rappel. Elles ne sont pas privées de toute existence, car dans ce cas elles ne pourraient être rappelées, mais seulement remplacées par d'autres, qui elles-mêmes devaient être nouvelles; mais

quelle est leur existence? que sont-elles? que deviennent-elles par rapport à celles qui sont éteintes et effacées à tout jamais?

Comment perdent-elles la lumière, sans perdre la réalité? comment gardent-elles la réalité et recouvrent-elles la lumière? Ce sont là autant de questions que l'on ne nie pas, mais que l'on laisse, ou dont on ne donne que cette solution : nous sommes ainsi faits. Il faut peut-être se contenter d'une réponse si peu précise ; elle est peut-être la plus sage, mais toujours est-il qu'elle n'a pas le caractère scientifique, et qu'elle est plutôt une affirmation qu'une démonstration de la vérité.

Quelle que soit au reste l'opinion que l'on adopte sur un sujet si difficile à éclaircir, il est certain, dans tous les cas, que la mémoire, consistant dans la reproduction des idées antérieurement acquises, suppose nécessairement dans l'intelligence 1^o le pouvoir de les retenir; 2^o celui de les rappeler. Or, à quoi tiennent l'exercice et l'emploi de ce double pouvoir? à quels faits antérieurs doivent-ils être rapportés? et d'abord, pourquoi retient-on? parce que, au moment où l'on perçoit un objet qui est présent, on en reçoit une impression si claire et si distincte ou si profonde et si remuante, qu'on reste sous le coup de cette impression, et qu'on la sent entre toutes les autres; et pourquoi se rappelle-t-on? parce qu'on a présentement quelque idée qui se rattache à une idée antérieure que la mémoire a retenue.

En effet, il est évident pour quiconque s'est observé, que jamais on ne se souvient qu'à la suite de quelque excitation ou de quelque impression présentes. Il faut avoir en face de soi quelque réalité qui se fasse voir, et en soi une perception qui réponde à cette réalité, pour être porté à se rappeler ce qu'on a vu dans le passé. Si

l'esprit ne sentait rien, s'il n'avait nulle idée présente, comment pourrait-il déployer cette intelligence réactive qui n'a plus là son objet, et dont rien ne provoquerait et ne déterminerait l'exercice?

La conscience; et avec la conscience quelque sensation ou quelque sentiment, telles sont pour lui les conditions indispensables du souvenir.

Mais tout sentiment ou toute sensation peuvent-ils indifféremment exciter l'esprit à se rappeler? Non, sans doute, et il est nécessaire qu'il y ait quelque rapport, fût-il indirect, entre l'impression du présent et l'impression du passé; pour que l'une conduise à l'autre, la réveille et la renouvelle; en d'autres termes, nous ne sommes portés à repenser à un objet qu'en pensant à un autre objet qui ait avec lui quelque relation. Ajoutons que l'organisation a dans le phénomène de la mémoire une part peut-être difficile à déterminer exactement, mais qui n'en est pas moins réelle. Nous en traiterons dans la question des rapports de l'âme au corps. Pour le moment; bornons-nous à marquer cette nouvelle cause de la mémoire.

Il y a deux variétés de la mémoire, que nous n'avons pas indiquées dans ce qui précède, parce que notre but était de ne parler de cette faculté que dans le sens le plus général; il convient cependant d'en tenir compte et de leur consacrer quelques remarques. Ces deux variétés sont 1° ce que les philosophes écossais appellent la *conception*, et ce qu'il vaut peut-être mieux appeler la simple *réminiscence*; 2° l'*association des idées*.

MÉMOIRE.

RÉMINISCENCE.

La réminiscence est un souvenir ; c'est un retour au passé ; elle retrace un objet qui a été perçu antérieurement, elle est accompagnée de la croyance à l'existence antérieure de cet objet ; elle ne manque de rien de ce qui fait un véritable acte de mémoire ; mais elle offre une circonstance qui la distingue et la spécifie. Quand on dit d'une chose : Je l'ai vue quelque part, mais je ne sais où ; je l'ai vue, mais je ne sais quand ; on a une de ces idées qui sont propres à la réminiscence. Le retranchement dans un souvenir de tout ce qui est relatif au temps, au lieu et à quelques autres accessoires, voilà donc ce qui la caractérise.

Voyons la cause de cette particularité. D'où vient que nous avons mémoire ? de ce que nous avons eu connaissance. Mais tout ce que nous avons connu ne nous revient pas à la pensée ; il faut donc pour se rappeler avoir connu d'une certaine façon. Cette façon est d'avoir des choses une impression si profonde, de les sentir si bien, ou de tellement les comprendre, que l'acte intellectuel qui s'y rapporte reste et persiste dans la pensée long-temps après qu'il a été fait. Or, s'il arrive que dans un objet ce qui surtout nous intéresse soit toute autre chose que le temps, que le lieu, etc., quoiqu'alors nous voyons tout, nous ne voyons bien que ce qui nous touche, le reste nous le négligeons et ne le regardons que pour l'oublier. Aussi, par la suite, quand nous venons à repenser à cet objet, nous n'en

retrouvons naturellement que le point de vue qui nous a frappés, et au lieu d'un plein souvenir nous n'avons qu'une réminiscence ; si bien même que quelquefois , faute de plus amples renseignemens , et de détails plus précis , nous ne savons trop si ce que nous *concevons* est une image de fantaisie ou un tableau de la réalité. C'est le cas où nous avons quelque peine à distinguer un acte de mémoire d'un acte de pure imagination.

Deux principaux caractères peuvent rendre les objets que nous percevons plus propres à être *conçus* que complètement rappelés : le caractère poétique et le caractère scientifique. Éclaircissons ces expressions.

Souvent nous avons l'âme disposée à la poésie , souvent aussi à la philosophie ; de là une conséquence toute naturelle : c'est que les objets qui nous occupent , quand ils ont en eux des qualités qui conviennent à notre goût , nous frappent surtout par ces qualités et nous sont du reste indifférens. Nous les prenons donc par où ils nous touchent ; nous les réduisons , par abstraction , aux seuls élémens qui nous agréent , et en cet état nous les livrons à la garde de la mémoire ; quand elle nous les rend , elle ne nous les rend pas tels qu'ils étaient réellement , avec toute leur suite et leur cortège ; elle les reproduit tels qu'elle les a reçus , c'est-à-dire seulement avec ce qu'ils ont de poétique ou de philosophique dans leur nature.

Le poète et le philosophe gagnent également à trouver des choses qui s'offrent à eux avec l'un ou l'autre de ces caractères ; ils en retirent tous les deux soit des impressions , soit des données qui tournent nécessairement au profit de leur génie. Ils enrichissent leur souvenir de tous ces traits ou de toutes ces preuves dont plus tard , au moment de l'inspiration ou de la médi-

tation, ils composeront leur idée d'art ou de système. En poésie comme en science, le génie n'est pas seulement la puissance du souvenir, il est la haute faculté d'idéaliser ou d'expliquer; il est créateur et inventeur; il a son beau et son vrai à lui, auxquels il imprime son cachet; mais le beau et le vrai qu'il fait il ne les fait pas de néant; il a besoin de matériaux qu'il dispose et met en œuvre; il lui faut un trésor où il puisse prendre à pleines mains: or, ce trésor est la mémoire; qui, sous la forme de la *réminiscence*, recueille, conserve et reproduit tous les sentimens et toutes les idées dont le sujet a pour eux quelque charme ou quelque intérêt. Plus l'artiste et le savant ont, à un degré remarquable; ce pouvoir de retenir ce qui convient à leur talent; plus ils ont l'occasion de l'exercer, plus ils portent en eux de germes féconds que le travail peut développer. On aurait peine à rencontrer un homme supérieur à l'un de ces titres, qui n'ait excellé par sa manière de garder les perceptions des choses qu'il avait à cœur: que pour les autres il n'ait eu que distraction et oubli, c'est ce qui se conçoit aisément et ce qui arrive d'ordinaire; mais pour ses objets d'affection, il a dû être, il a été tout attention et tout souvenir.

Par suite du rapport que nous venons de remarquer entre la *conception* et le génie, il est facile de comprendre comment il faut étudier les grands hommes, artistes ou philosophes; dont on veut comprendre les œuvres. On ne saura bien ce qu'ils sont, on ne se rendra raison de ce qu'ils ont fait, qu'en recherchant par l'histoire et les détails biographiques les circonstances au sein desquelles leur vie s'est écoulée, et par suite les impressions qu'ils ont reçues de ces circonstances. Tout cela n'est pas sans doute leur pensée tout entière, cette

pensée, libre et originale, qui préside à leurs compositions, mais ce sont les alimens dont elle se nourrit, les sucs dont elle se pénètre, les couleurs dont elle se teint. Ils sont eux sans contredit, ils ont leur éminente individualité; mais ils sont aussi de leur temps, de leur pays, de leur famille; ils ont eu leurs situations, et ils en représentent une foule de choses même dans les plus singuliers de leurs travaux. Les poètes surtout sont sous cette loi; ils n'échappent à rien de ce qui les entoure, et leur ame, toute pleine des réalités qu'ils ont senties, ne fait que fondre dans l'unité d'une inspiration élevée les idées qu'elle a recueillies, soit dans le monde, soit en elle-même; mais les philosophes eux-mêmes, bien que moins sujets à ces influences, ne les évitent cependant jamais, et quoi qu'ils fassent, ils sont toujours de leur siècle et de leur lieu, de leur condition et de leur position.

MÉMOIRE.

ASSOCIATION DES IDÉES.

Après tout ce qui a été dit de l'association des idées, après surtout ce qu'en a dit D. Stewart, qui affectionne ce fait et en épuise l'analyse, nous n'avons plus à en parler que pour résumer les généralités dont il peut être le sujet.

L'association des idées est de la mémoire comme la réminiscence; mais tandis que celle-ci est un souvenir réduit, l'autre, au contraire, est un souvenir étendu et

multiplié. Quand, à propos d'une chose présente qui a quelque rapport avec une chose passée, conduits par ce rapport, vous venez à vous rappeler et cette chose et une autre, et une autre encore, et à revenir ainsi en vous-mêmes sur une série indéfinie de perceptions rappelées, le fait de cet enchaînement de perceptions qui se provoquent et s'attirent les unes les autres est dit *association des idées*. Il consiste donc essentiellement dans un acte de rappel; il y a retour de la pensée à un objet qu'elle a vu, il y a reconnaissance de cet objet, dans l'acception idéologique du mot; il y a croyance positive à son existence antérieure; mais ce qui distingue cet acte de celui du simple souvenir, c'est cette suite indéfinie de relations qui s'établissent entre un certain nombre d'idées reproduites.

Par conséquent, le point important à étudier ici n'est plus la circonstance bien connue de la reproduction, mais celle des rapports qui forment l'association. Nous nous bornerons à ce point de vue.

Quels sont donc ces rapports?

Il y en a qui tiennent uniquement à ce que des objets ont été perçus simultanément ou successivement, dans le même endroit ou dans des endroits divers, à ce qu'ils ont été nommés de noms analogues ou contraires, sans cependant avoir entre eux ni analogie ni contrariété. Ces relations et celles qui leur ressemblent, qui ne tiennent qu'à de simples accidens de temps, de lieu, de mots, et sont purement arbitraires, sont réelles sans doute, elles sont même très fréquentes dans les esprits irréflectis; mais elles n'en sont pas moins irrationnelles; aussi ne lient-elles pas les idées de cette manière ferme et durable qu'on reconnaît dans les systèmes et les combinaisons scientifiques; elles ne

font qu'amener des rapprochemens passagers et bizarres.

Il y en a d'autres dont le fondement est tout-à-fait différent; elles résultent de la nature et du fonds même des objets. Les principales peuvent se réduire à celles qui existent entre des choses semblables ou différentes; à celles qui unissent les substances et les qualités, les causes et les effets, les fins et les moyens, les principes et les conséquences.

Ainsi, il y a entre les idées deux espèces d'associations; les unes arbitraires et accidentelles, les autres raisonnables et essentielles. Or, il n'est pas sans importance de bien saisir cette distinction; elle mène à des conséquences que nous ne développerons pas ici, mais que cependant nous indiquerons.

Il n'y a point de mal, sans doute, ou du moins il y en a fort peu à se livrer à des souvenirs qui se succèdent sans ordre réel, pourvu qu'on ne soit pas dupe d'une telle succession. Tant qu'on ne croit pas à ces rapports comme à des rapports raisonnables, ce sont jeux innocens d'idées, qui donnent du mouvement à l'esprit, le recréent, le ravivent et le tirent du train habituel des pensées auxquelles il s'applique : il y peut gagner souplesse, variété et originalité; il a des chances, en s'y livrant, de retrouver par le hasard ce qu'il aurait en vain cherché par l'étude et le travail. Qu'il en use modérément, sans débauche, et par loisir, il n'en saurait; nous le répétons, éprouver aucun mal. Mais si, au contraire, ces associations ont pour lui force logique, s'il les prend pour des liaisons constantes et naturelles, qu'il voie, par exemple, de la causalité là où il n'y a que contiguité, soit de temps, soit de lieu; alors il n'est pas de faux jugemens auxquels il ne soit entraîné; il crée des lois à

plaisir; il en met partout, il en voit en tout, il arrange le monde à son idée et règle l'univers sur ses caprices : préjugés physiques et moraux, fausses croyances religieuses, superstitions de toute sorte; il n'est rien qu'il n'accepte; Dieu, l'homme et la nature, il conçoit tout dans le point de vue des illusions qui le fascinent. On ne saurait croire combien d'erreurs tiennent à ces vaines associations, que l'ignorance, la paresse ou la précipitation convertissent mal à propos en associations légitimes : le vulgaire en est plein, et le philosophe n'y échappe pas.

Au reste, nous avons tous un tel besoin de l'ordre, qu'on s'explique aisément ce penchant à le concevoir même là où il n'est pas. Nous ne saurions vivre sans l'ordre; nous avons hâte de le saisir, et dans notre excès d'empressement nous le supposons au lieu de le constater, nous le préjugeons, au lieu de l'attendre, nous l'inventons à plaisir; et combien surtout les âmes, qui ignorent beaucoup et ont peu le moyen d'apprendre, ne doivent-elles pas être portées, dans l'inexpérience où elles sont des procédés scientifiques, à regarder des accidens, de simples coïncidences, soit de temps, soit de lieu, comme des phénomènes liés entre eux par d'intimes relations! C'est leur science à elles que cette façon d'hypothèse; elles en usent faute de mieux, parce qu'elles en veulent à tout prix, et que celle-là est la seule qui soit à leur portée. Il ne faut donc pas être trop sévères dans les reproches qu'on leur adresse : il y a au moins en elles cet instinct des lois et des rapports, qui est le signe de la raison, et qui place la pensée humaine, même la moins développée, si fort au-dessus de celle de la brute.

Quant à l'avantage de n'avoir foi qu'à de légitimes associations, il est trop clair pour qu'il soit nécessaire

d'en faire valoir les conséquences; tout le monde sait qu'il est la source de ces connaissances à la fois positives et étendues, qui embrassent dans leur ensemble toute une suite de phénomènes, les coordonnent et les expliquent. La vraie science n'est pas autre chose; elle consiste en idées systématisées de telle sorte qu'elles répondent exactement à l'ordre réel des objets; elle est due tout entière à cet esprit d'analyse qui, curieux de rapports, mais difficile dans son choix, ne croit qu'à ceux qui lui paraissent de l'essence même des êtres. Ainsi, dès qu'au lieu de se laisser aller à de faciles suppositions, et de croire sans examen à des lois que rien ne prouve, on soumet les phénomènes à de nombreuses expériences, afin de voir s'ils viennent toujours comme d'abord ils sont venus, on quitte la voie de l'arbitraire pour entrer dans celle de la raison, et de simples rapprochemens on passe à des systèmes. La méthode remplace le caprice, l'induction la superstition, et la théorie les vaines idées; des souvenirs peuvent continuer à revenir à la pensée dans des rapports irrationnels : ce sont choses dont on n'est pas maître; la veille a ses rêves comme le sommeil, et quand ils arrivent, on a beau faire, on ne saurait ni les prévenir, ni les écarter à volonté; ils ont d'ailleurs pour la plupart trop de charme et d'intérêt pour qu'on songe à les repousser; on s'en amuse, on en jouit, on les laisse aller en paix, souvent on les regrette, mais on s'y plaît sans y ajouter foi; on n'y croit pas comme à l'expression de la vérité et des faits, on ne les prend que pour ce qu'ils sont. Quand on en agit de cette manière, il n'y a plus de péril; on n'est pas tenté de mettre en pratique comme principes philosophiques des idées dont l'association n'offre rien que d'arbitraire. On n'hésite pas sur la distinction qui

existe entre de pures rêveries et des raisons vraies et solides ; à celles-ci seulement on reconnaît le pouvoir de déterminer la volonté ; on ne trouve aux autres que la vertu de recréer l'imagination. On traite les premières comme des conseillers que l'on croit et auxquels on obéit, les secondes comme ces fous dont on écoute en souriant les saillies extravagantes, mais dont on ne prend pas les propos pour maximes de conduite. A ce compte, on peut se permettre ces fantaisies de l'esprit, elles sont sans inconvénient.

Mais il en est tout autrement, quand il arrive qu'on les érige en dogmes et en principes ; elles ont alors force de dogmes, elles font loi pour la conscience, elles passent avec leur folie dans tous les actes de la vie, elles deviennent pratiques ; ces préjugés, ces superstitions, ces faux systèmes qu'on a en tête, on les porte dans le monde, on les met dans les affaires, on tend de toute façon à les réaliser par les faits, c'est-à-dire qu'on trouble tout de ses fâcheuses illusions, et que souvent ce désordre entraîne les plus grands maux. L'histoire est pleine de malheurs qui ont eu leur source dans des idées dont les relations mal comprises ont paru raisonnables, tandis qu'elles n'étaient qu'arbitraires ; la terre est couverte d'institutions, d'usages, de mœurs et de pratiques dont le vice tient le plus souvent à des erreurs de cette nature. On ne saurait donc trop y veiller ; on ne saurait trop se tenir en garde contre ces jugemens précipités où l'on attribue à des rapports une valeur qu'ils n'ont pas : il ne faut pas perdre de vue qu'une fois établis dans la croyance, ils pénétrent dans la vie, la font à leur image, et ne la font par conséquent ni bonne ni heureuse ; car hors du vrai il ne peut y avoir ni bien ni bonheur réels.

Telles sont les principales réflexions auxquelles nous semble devoir donner lieu l'association des idées : si l'on voulait plus de développemens, nous renverrions à Stewart qui a presque épuisé la question.

SUITE DE L'INTELLIGENCE.

DE L'IMAGINATION.

Nous ferons pour l'imagination comme nous avons fait pour la mémoire ; nous n'en donnerons pas la chronique, nous en chercherons plutôt la théorie ; nous ne raconterons pas, nous généraliserons ; c'est la vraie tâche de la psychologie, quand au lieu d'être amusante, comme la physique expérimentale, elle aspire à être savante, comme la physique philosophique. Nous aurons donc moins à dire, et moins agréablement que les poètes ou les conteurs ; mais nous aurons à trouver des explications qui rendent compte de la généralité des faits.

Qu'est-ce que l'imagination ? Est-ce encore de la mémoire ? On doit le penser, si par ce mot on entend la faculté de se représenter avec vivacité les choses qu'on a vues antérieurement. Mais alors il ne s'agit pas de cette autre faculté qui consiste à combiner les impressions du passé, de telle sorte que leur objet n'ait plus d'existence réelle. Prise dans l'un de ces sens, l'imagination ne prêterait pas à d'autres remarques que celles qui se trouvent exposées dans les pages précédentes ; dans l'autre, c'est un phénomène dont nous n'avons

pas encore parlé, et que nous devons étudier *à novo*.

L'imagination, telle que nous l'entendons, a bien quelque rapport avec la mémoire; elle la présume et lui emprunte les matériaux qu'elle met en œuvre: elle ne vit que de souvenirs; mais elle ajoute aux souvenirs l'acte créateur qui les combine; elle idéalise le passé, et alors la réalité, telle qu'elle la fait en ses tableaux, ne reste plus un objet de foi et de certitude; elle devient une fiction à laquelle, sauf exception, l'esprit n'a nulle croyance. En effet, si ce n'est en rêve, dans la folie, et par cas rare dans l'inspiration poétique, c'est-à-dire dans les états où le repos, la maladie, le délire du génie enchaînent, troublent, transportent et possèdent l'âme à un tel point qu'il n'y a plus pour elle liberté, possibilité de se reconnaître et de juger ce qu'elle voit, on ne confond aucunement ce qu'on invente avec ce qu'on se rappelle, l'être idéal qu'on se figure avec l'être réel qu'on se retrace. Il y a entre ces deux actes toute la différence de la poésie à l'histoire.

Le propre de l'imagination est donc d'agir sur les idées que reproduit la mémoire, de les décomposer, de les recomposer, et de les disposer entre elles de manière qu'elles ne répondent à rien de ce qui a été; non que dans le tout qu'elles constituent on ne puisse bien, par l'analyse, distinguer les parties et les rapporter une à une à diverses réalités; mais le tout lui-même n'a rien de réel; il n'a existé ni n'existe en aucun temps ni en aucun lieu; il n'est qu'un être imaginaire.

En s'exerçant sur des souvenirs, ce nouveau pouvoir de la pensée s'exerce sur toute espèce de souvenirs. Il recherche peut-être de préférence les perceptions de la vue; il se plaît par-dessus tout aux figures et aux

couleurs; il en remplit ses œuvres, rien de plus vrai qu'*imaginer* soit surtout faire des *images*; mais c'est aussi faire autre chose. Et d'abord, dans le monde physique, tout ce qui a frappé l'intelligence et l'intéressée de quelque façon, saveur, odeur, son, qualités tactiles de toute espèce, il n'est rien qu'elle ne reprenne pour en former ses fictions; elle use de tout, profite de tout, choisit sans doute, mais partout. Le poète chante la nature entière; il n'en rejette aucun règne et n'en repousse aucun attribut, quand du reste il y trouve plaisir, charme et beauté. Il n'y a que le peintre, et avec le peintre les artistes dont le dessin est l'expression fondamentale, qui ne travaillent que sur des idées de figure et de couleur; encore leur génie consiste-t-il à faire penser, et par conséquent à penser à autre chose qu'aux figures qu'ils représentent, à révéler sous ces symboles un idéal qu'ils ont dans l'âme, à y répandre comme un esprit qui y porte la vie, le sentiment et l'action; en sorte qu'ils *imaginent* par-delà les *images*, et que les lignes et les couleurs ne leur servent que de signes pour rendre leur idée; mais quant au poète, proprement dit, il a encore plus de liberté; tout lui est accessible dans la nature, comme élément de composition, pourvu qu'il y trouve ce qui convient à son goût et à son talent. En outre il lui est loisible, à l'aide des données de la conscience, de produire une création qui soit avant tout psychologique. *Othello* et le *Tartufe* supposent surtout en lui une faculté, celle de connaître le cœur humain, et d'y recueillir des traits propres à composer un idéal de jalousie ou d'hypocrisie; et même, à vrai dire, il n'y aurait ni ode, ni épopée, ni tragédie, ni comédie, il n'y aurait que poésie descrip-

tive, sans cette imagination *morale* qui se nourrit de sentimens et d'impressions spirituelles; encore les descriptions seraient-elles froides et sans vie, s'il n'y paraissait que de la matière, et si l'esprit n'y avait pas de rôle. Le monde lui-même a son âme, ses puissances vivantes, dont il doit percer quelque chose dans les peintures qui le représentent.

Mais non-seulement l'imagination a toute l'étendue que nous venons de voir; elle a de plus dans son rapport avec les objets qu'elle embrasse deux applications très distinctes. Il est d'abord évident, et c'est ce qui ressort de ce qui précède, qu'elle est essentielle à la poésie. En effet, quoique le poète ne soit pas sans cesse créateur, que quelquefois il n'exprime que ce qu'il a vu et senti, et qu'alors il ne soit guère qu'un historien passionné, cependant il est si rare qu'il se borne à ce rôle, qu'il s'en tienne étroitement à la pure et simple réalité; il lui faudrait tant de bonheur, des circonstances si favorables, pour trouver le beau tout fait et n'avoir rien à y changer, que certainement il a besoin de plus que de la mémoire, s'il veut se plaire à lui-même et être content de son œuvre. Presque toujours la réalité a besoin d'être relevée, corrigée et embellie; presque jamais elle ne se livre à l'art parfaite et achevée. L'imagination est à chaque instant dans l'obligation de s'en saisir, de la défaire et de la refaire, afin de lui ôter ses défauts, de lui prêter des attraits. Rien de plus de reconnu que cet emploi de la faculté que nous examinons.

Ce qui l'est peut-être un peu moins, quoique ce soit tout aussi vrai, c'est que cette faculté est nécessaire à la science comme à la poésie. En effet, si la science gagne beaucoup à l'observation, elle gagne aussi à l'ex-

périmentation. Or, qu'est-ce qu'expérimenter, si ce n'est imaginer? si ce n'est supposer que certains faits étant combinés d'une certaine façon, peuvent amener tel résultat, et en conséquence confirmer ou démentir un système. Une expérience n'est jamais, à prendre le terme à la rigueur, qu'une hypothèse réalisée dans un but d'instruction. La nature a des secrets qu'elle livre comme d'elle-même; pour les savoir il n'y a qu'à voir. Mais elle en a d'autres qu'elle garde, et qu'on ne parvient à lui arracher que par ruse et par adresse. Pour parler le langage de la philosophie indienne, ce n'est plus alors la courtisane qui se livre nue et dévoilée, c'est la jeune fille pudique qui ne fait d'aveu que malgré elle. Il n'y a moyen, dans ce cas, d'arriver à la vérité qu'en essayant d'artifices, de jeux divers et variés, à l'aide desquels se produise la vérité que l'on recherche. Laissez les choses telles qu'elles sont, ne tentez rien, n'entreprenez rien; attendez sans vous mettre en peine que les faits viennent vous trouver, vous aurez sans doute de loin en loin quelques bonnes chances de savoir; mais combien plus vous apprendriez si, guidés d'ailleurs par le bon sens et quelques justes probabilités, vous vous mettiez à la poursuite des phénomènes qui vous occupent, y marchant par toute voie, y employant tout stratagème, inventifs, infatigables, pleins de ressource et de patience. La vérité si bien cherchée ne vous échapperait pas long-temps; et dût-elle vous échapper, durant le chemin vous feriez rencontre de nouveautés assez variées et peut-être assez importantes pour ne point regretter vos pas. Que de découvertes ne sont pas dues à cet esprit de combinaison appliqué à la philosophie! Il en a peut-être plus donné, en y mêlant, il est vrai, des erreurs inévitables,

que la pure et simple observation. Le génie dans les sciences n'est pas seulement une longue patience ; c'est aussi une riche invention.

Après avoir dit en quoi consiste l'imagination, il s'agit de l'expliquer. L'expliquer, c'est la rapporter au fait dont elle dérive ; voyons donc quel est ce fait. Commençons par rappeler que sans la faculté de nous souvenir, nous n'aurions pas celle d'idéaliser ; il n'y a de passé que par la mémoire : or, à défaut de passé, il n'y a plus que le présent, que le point précis du temps où nous sommes et où nous pensons. Mais s'il est vrai qu'au moment même où nous voyons une chose nous ne voyons bien que cette chose ; si pour en voir plusieurs autres il faut que nous allions de l'une à l'autre, de celle-ci à celle-là et ainsi de suite jusqu'à la fin, il s'ensuit qu'à chaque instant nous n'avons qu'une idée ; et comme par hypothèse chaque idée s'en irait et s'éteindrait avec l'instant qui l'a vu naître, toujours réduits à une idée, à une seule et unique idée, nous n'aurions certes pas de quoi créer aucunes de ces images dont la plus pauvre exige au moins le concours d'un certain nombre de perceptions. Limités au présent, nous serions hors d'état de rien créer ; nous ne créons qu'à l'aide de la mémoire.

Mais la mémoire ne fait pas l'idéal ; elle se borne au réel qu'elle reproduit tel qu'il a été ; elle ne suffit donc pas pour rendre compte de l'imagination tout entière. Une autre circonstance est à noter ; le premier exercice de la pensée n'est évidemment pas l'imagination ; en sorte que quand nous imaginons nous avons déjà vu et beaucoup vu ; nous avons goûté de la connaissance, et nous sommes devenus curieux ; nous le sommes plus ou moins, selon le degré de vivacité et d'ambition de

notre esprit; mais nous le sommes toujours assez pour désirer nouveauté et variété de spectacle. Or, il arrive que sous ce rapport ni le présent ni le passé ne nous satisfont parfaitement; nous trouvons sans peine à la réalité nombre de défauts et d'imperfections que nous voudrions effacer. Nous sentons le besoin du mieux; et pour peu que nous le sentions avec force et énergie, ce n'est pas en vain que nous l'éprouvons. Il sollicite et éveille en nous une puissance de la pensée qui soudain se déploie, et l'imagination est trouvée, trouvée mais non pas faite; car nous ne faisons rien de ce qui est en nous; nous l'avons, comme tout ce qui nous vient du principe de notre être, nous la possédons intimement, virtuellement et sans le savoir, jusqu'au moment où agit la cause qui la détermine; c'est ainsi qu'elle est trouvée. Elle tient donc, quant à l'exercice de l'activité qui lui est propre, au besoin de beaucoup voir, de voir mieux que ce qui est, et en même temps qu'elle en naît, elle en reçoit sa direction et son mode de développement. Il ne faut pas croire, en effet; que parce que le travail de cette faculté consiste en combinaisons fictives et idéales, ces combinaisons soient arbitraires, et se produisent sans raison. Il y a au fonds de tous ces actes, avec le désir de l'idéal, la passion de la poésie ou le désir du système; de la poésie, si c'est du beau; du système, si c'est du vrai, que l'ame est surtout préoccupée.

L'artiste et le philosophe n'imaginent point au hasard; qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent, qu'ils le veuillent ou ne le veuillent pas, c'est toujours sous l'inspiration l'un de son sens esthétique, de son goût, de son amour de l'art, l'autre sous celle de sa raison, d'après son expérience et sa science acquise, qu'ils arrivent aux

conceptions que chacun d'eux affectionne. Et tout homme en fait autant, car tout homme est poète ou philosophe à sa manière, et par conséquent a un but quand il se prend à rêver : mais n'eût-il alors dans l'âme ni le sentiment du beau, ni la curiosité scientifique, il aurait encore quelque intérêt, quelque penchant qui réglerait ses fictions, et leur donnerait de l'unité. Si bien même que durant le sommeil, dans la folie, quand il n'y a plus de liberté pour l'âme, et que tout y semble à l'abandon, il ne cesse pas d'y avoir encore une sorte d'ordre entre les idées qui sont le fruit de l'imagination. Il reste toujours une impression, une affection dominante, sous la loi de laquelle ces idées se disposent et s'arrangent. Seulement alors, comme on n'est pas maître de soi, qu'on n'a pas sa raison, les combinaisons sont plus étranges, plus inattendues et plus bizarres.

A cette occasion, faisons une remarque. Ainsi que la connaissance et la mémoire, ainsi que la pensée sous toutes ses formes, l'imagination dans son développement offre deux caractères très distincts. Tantôt, et c'est par où elle commence, elle est purement instinctive ; son acte n'est que l'effet d'une impulsion irréfléchie ; il naît instantanément et s'accomplit d'inspiration ; simple jeu de l'intelligence, il est vif, prompt, animé, comme tout ce qui échappe à l'âme quand elle ne gouverne pas son activité ; et pour peu qu'il soit heureux et que la nature qui le produit soit forte et généreuse, il éclate en conceptions pleines de verve et de vérité, d'élévation et de grace, en même temps que quelquefois il se déploie avec une vigueur qui va jusqu'à l'excès, et une véhémence qui n'est pas exempte de trouble et de désordre.

La poésie des peuples jeunes et heureusement cons-

titués donne en grand le spectacle de cette espèce d'imagination; elle est à peu près spontanée, et a toutes les qualités d'une création dont le principe est une intuition vive, féconde et brillante. Tantôt aussi l'imagination, quoique d'abord de premier mouvement, et bien que toujours elle garde quelque chose de sa primitive fatalité, cesse de rester entièrement aux ordres de l'instinct; la liberté y intervient, la réflexion y paraît. L'âme ne se borne plus à accepter ses conceptions telles qu'elles lui viennent; elle s'en empare pour les modifier; les contient ou les développe, les limite ou les féconde, les tempère et les ordonne avec plus de mesure et de justesse. En les traitant de cette façon, elle leur ôte certainement de cette sève vive et abondante, de cette énergie vierge, pour ainsi dire, qui distinguent les idées de pure inspiration, mais elle leur donne en échange plus de correction et de clarté, plus d'achèvement et d'élégance; elle y fait l'œuvre de la civilisation; elle dompte et cultive cette nature sauvage; heureuse quand elle s'arrête dans de justes limites, et soumet sans enchaîner, gouverne sans énerver, modère sans éteindre cette puissance qu'elle dirige! Si elle y réussit et qu'il y ait d'ailleurs quelque génie dans sa pensée, elle peut, grace à ce travail, créer des choses qui durent, et laisser des monumens où se déploient avec harmonie le sentiment et la raison, la force et la sagesse. Les peuples faits, dans leur moment de gloire, à leur vrai point de grandeur, sont des modèles dans ce genre de productions intellectuelles. Ils y portent, avec la vie de l'adolescence et de la jeunesse, la maturité de l'âge viril; leurs ouvrages restent empreints de ce double caractère.

Pour revenir à l'explication que nous avons donnée

plus haut, et pour en dire un dernier mot, ajoutons qu'elle ne se tire pas des seules raisons psychologiques, et qu'il y en a de physiologiques dont il est nécessaire de tenir compte. Nul doute, en effet, que l'imagination, comme la connaissance et la mémoire, n'ait ses conditions organiques. Certaines dispositions primitives, certains changemens accidentels du système nerveux, l'influence qu'il reçoit de l'âge, du sexe et du climat, toutes ces causes sont certainement pour une part plus ou moins grande dans le développement de cette faculté. Marquer au juste quelle est cette part, est chose peut-être assez difficile; la science n'a, sur ce point, rien de bien clair et de bien précis. Mais il n'en est pas moins constant que cette influence existe, et que, par exemple, le talent de l'improvisation poétique, indépendamment des causes morales qui contribuent à le développer, a quelque chose de son principe dans l'état et le jeu des nerfs. C'est, au reste, quand nous considérerons l'âme dans son rapport avec les organes, que nous exposerons plus particulièrement notre pensée sur ce sujet. Pour le moment, contentons-nous de cette simple indication.

APPENDICE

A LA

THÉORIE DE L'INTELLIGENCE.

SENS INTERNE. — SENS EXTERNES. — TÉMOIGNAGE
DES HOMMES.

Nous avons montré comment l'intelligence acquiert, garde et combine ses diverses espèces d'idées ; mais ces trois actes généraux sont-ils les seuls auxquels elle se livre ? et le sens intime ou la conscience, les sens proprement dits, le témoignage des hommes, ne seraient-ils pas encore de nouveaux modes de l'intelligence ? Voyons et analysons.

Et d'abord le sens interne, sauf ce qui lui donne ce caractère, c'est-à-dire sa relation aux phénomènes de l'âme, n'est que le sens ni plus ni moins, ou pour mieux dire, la faculté de sentir la vérité de toutes les manières possibles. Il perçoit simplement, et quand il y a lieu va d'instinct de ces perceptions à des axiomes (nous l'avons fait voir précédemment) ; il perçoit simplement et aussi, quand il y a lieu, il observe, compare, généralise et raisonne, il exécute ainsi tous les actes de la science ; et quand il sait, il se rappelle ; quand il se rappelle, il imagine ; il est, en un mot, tout ce qu'est l'in-

telligence se développant et s'exerçant dans la sphère du monde moral.

Il en est de même des sens externes ; sauf leur application spéciale aux objets extérieurs, ils ne sont tous que l'esprit avec ses pouvoirs naturels ; ils sont l'esprit dans les organes, l'esprit présent aux nerfs, et accomplissant dans le rapport qui l'unit avec eux tous les actes dont il est capable. Nous croyons inutile de le montrer. Il est trop évident que nous avons par les sens la connaissance, la mémoire, l'imagination et rien de plus, comme aussi rien de moins. La seule chose qu'il y aurait à dire, ce serait comment et à quelles conditions la pensée, prise en général, devient, par une sorte de localisation, sens de la vue ou du toucher, de l'ouïe ou du goût. Mais encore une fois, cette question aura mieux sa place dans un autre endroit.

Reste le témoignage des hommes. Ici encore, si l'on y prend garde, on reconnaîtra que l'acte complexe par lequel nous ajoutons foi au témoignage de nos semblables, et par lequel conséquemment nous arrivons à certaines idées, n'est autre chose dans ses élémens que tout ce que nous savons déjà par nos recherches antérieures. Sans examiner ici à fonds cette manière de connaître, sans en faire la théorie, dont plus tard nous aurons à nous occuper, il est clair qu'elle consiste 1° à se connaître soi-même, car sans cela il n'y aurait rien ; à se connaître comme témoin, avec les qualités intimes et les signes extérieurs qui constituent le témoin ; 2° à percevoir dans autrui les mêmes signes extérieurs, à conclure de ces signes les mêmes qualités intimes ; et plus simplement se juger d'abord soi-même et juger des autres d'après soi, voilà toute l'opération de l'esprit, lorsqu'il s'instruit par voie d'autorité. La conscience, les

sens, le raisonnement et tout ce qu'il suppose, l'expliquent donc parfaitement.

Ainsi, il n'y a rien dans ces nouveaux faits que l'analyse ne ramène bien à la théorie générale de la pensée.

LOI DE L'INTELLIGENCE.

Nous connaissons donc maintenant les divers actes de l'intelligence ; il ne nous reste plus qu'à nous demander quels sont les rapports qui les unissent et à trouver dans ces rapports la loi qui les régit.

Quelle est cette loi ? quels sont les rapports dont elle résulte ? Il ne faut pas y penser long-temps pour reconnaître, avant tout, dans quel ordre se succèdent les phénomènes intellectuels. Il est évident que l'imagination ne précède pas la mémoire, que la mémoire ne précède pas la connaissance proprement dite, et que dans la connaissance le raisonnement vient après la généralisation, et la généralisation après la perception (tant interne qu'externe), qui, suivie ou non de réflexion, est le point de départ de tout le reste. Mais non-seulement il y a succession, il y a aussi génération entre tous ces divers faits : l'idée générale vient de l'idée individuelle ; la conclusion du principe. La mémoire est la conséquence de la faculté de connaître, et l'imagination celle de la mémoire ; rien d'arbitraire dans cette filiation ; aussi est-ce là une loi universelle. Mais d'où vient cette loi ? et pour la prendre d'abord dans le dernier de ses faits, d'où vient que nous imaginons ? de ce que nous sommes curieux, de ce que nous avons le besoin, le besoin insatiable de voir, de beaucoup voir, et d'ouvrir à la pensée un champ illimité. D'où vient que nous nous souvenons ? Nous avons naturelle-

ment la mémoire en puissance. Comment sommes-nous déterminés à l'exercer en réalité? comment le sommes-nous, la première fois qu'il nous arrive de la produire, alors que, l'ignorant, nous n'avons ni l'idée, ni la volonté de l'employer? n'est-ce point encore par cet instinct, par ce penchant de l'intelligence qui la domine et la porte à développer le plus possible ses facultés diverses? En effet, il y a au fonds de tout acte mnémonique une satisfaction spirituelle, un plaisir d'*idées*, qui annoncent assez que la curiosité trouve son compte à se souvenir et à faire acte de rappel. De même pour le *connaître*; une nécessité puissante le suscite d'abord en nous; elle le détermine successivement sous les trois formes qu'il peut prendre, celle de la simple perception, celle de l'induction et celle de la déduction; et la transition de l'une à l'autre tient toujours au sentiment de cette même nécessité; dès que nous avons vu, nous avons le besoin de voir; et dès que nous l'avons, nous le conservons inquiet, inextinguible, ambitieux de telle sorte qu'il ne saurait se contenter de pures et simples intuitions, mais qu'il lui faut des généralisations, et après les généralisations des déductions, et qu'il ne prend de repos qu'après avoir épuisé tout le procédé de la science; encore à peine a-t-il eu satisfaction sur un point, qu'il se porte sur un autre, et montre ainsi continuellement une nouvelle exigence: ce qui fait que nous vivons dans un perpétuel mouvement de curiosité et de recherche, qui a sans doute ses accès, ses vivacités et ses lenteurs, ses déceptions et ses jouissances, mais qui reste toujours en nous, agitant et entraînant notre pensée dans tous les sens.

L'homme est une force destinée à être et à rester force, à le devenir le plus possible, à agir de son mieux

de toute façon : telle est sa loi générale. Agir de son mieux comme intelligence, voir le plus de choses et de plus de manières, telle est une de ses lois particulières, ou, si l'on veut, un des cas de la loi générale qui le régit. Voilà le principe de l'ordre que nous le voyons suivre dans l'exercice successif de ses différens actes intellectuels.

C'est pourquoi cet ordre est bon ; il est en rapport avec le bien ; il y converge, il s'y rattache par la plus étroite dépendance.

C'est pourquoi aussi il est obligatoire, et ne peut pas être indifféremment accompli ou violé ; le violer est un vice, l'accomplir une vertu. Quand sciemment et librement on laisse faillir sa pensée, quand on ne lui donne pas toutes les qualités dont elle serait susceptible comme faculté de connaître, de se souvenir et d'imaginer, on se manque à soi-même, on manque à sa destinée, on néglige un devoir, un des plus saints devoirs, car il regarde les idées, principes et règles de toutes les actions. Quand au contraire on travaille avec conscience et volonté à cultiver son esprit, à éclairer son intelligence, à la fortifier sous tous les rapports, on s'honore moralement tout comme si on faisait le bien d'une autre façon ; on se rend meilleur en une partie qui a la plus haute influence sur tout le reste de la vie ; et sans doute si on ne prend pas soin de sa pensée tout entière, qu'on la néglige sur un point pour la pousser sur un autre ; si on n'en fait, par exemple, qu'une mémoire, qu'une imagination, ou qu'on l'applique à certaines vérités à l'exclusion de toutes les autres, de telle sorte qu'excellente dans cet emploi particulier, elle soit d'ailleurs faible, aveugle et incapable, cet exercice incomplet est loin d'être satisfaisant ; c'est un demi-bien, qui quel-

quelquefois touche de bien près à un demi-mal : témoin ces âmes à vues partielles, qui avec un haut talent d'érudition ou de poésie, avec une entente admirable des objets physiques ou métaphysiques, n'ont ensuite le sens de rien, et restent étrangères à toutes les choses qui ne rentrent pas dans leur idée; elles peuvent avoir du génie, mais elles n'ont pas la sagesse, qui est le sens et le goût de toutes les vérités, de la vérité en général. Mais que l'éducation qu'on se donne plus vraie et plus étendue embrasse dans leur variété toutes les facultés et toutes les idées, qu'elle les développe avec harmonie, proportion et concours, qu'elle n'en sacrifie aucune, n'en néglige, n'en altère aucune, et poursuive ainsi son œuvre du plus complet perfectionnement du pouvoir intellectuel, certes alors un grand bien sera le fruit de cette méthode : ou ce sera le bon sens, si elle s'arrête dans de certaines limites; ou si elle pousse plus avant, ce sera la sagesse, ce génie du bon sens, cette science de tout ce qui est vrai, de tout ce qui est beau et de tout ce qui est bon.

On le voit, il y a une obligation positive et sacrée à se conformer de son mieux à la loi de l'intelligence; mais comme toute loi véritable, en même temps qu'elle est obligatoire, elle a aussi sa sanction, et elle l'a infaillible et inévitable. Observons-nous en effet lorsque nous venons de la violer ou de l'accomplir par quelque acte, c'est-à-dire lorsque nous venons de faire un acte mauvais ou bon, de connaissance, de mémoire ou de conception imaginaire. Qu'éprouvons-nous en cet état? Nous sentons d'une part que nous avons failli, que nous avons été faibles par notre faute, et nous souffrons de ce sentiment. Nous en souffrons d'autant plus que nous ne rapportons qu'à nous-mêmes la peine que nous en

avons ; nous la trouvons méritée , mesurée à notre faute , appliquée avec justice ; nous avons un vrai remords. Il n'est personne qui ne se soit trouvé dans une de ces situations où mécontent de soi-même pour un vice d'intelligence , on tourne contre soi-même sa haine et sa colère. Non-seulement alors on s'afflige et on gémit ; mais on gémit sur soi-même ; on s'en veut , on se maudit. Voilà une espèce de sanction. Mais souvent aussi , à force de soin , de patience et d'étude , nous parvenons à tirer bon parti de nos diverses facultés : heureusement secondées par une volonté ferme et vive , elles se déploient avec un succès qui comble nos espérances. La connaissance est exacte , la mémoire fidèle , l'imagination riche et belle , toute la pensée excellente. Nous le savons et nous en jouissons ; et comme nous savons en même temps que nous sommes pour une bonne part dans cet exercice de l'esprit , fiers à bon droit de cette victoire , nous en goûtons le plaisir avec cette estime de nous-mêmes qui est notre meilleure récompense. Il y a plus que du bonheur dans cette conscience qui se dit : « Toute ma force n'est pas d'emprunt ; je vaudrais aussi par moi-même » ; il y a l'idée du mérite , d'un prix justement gagné. Dans d'autres cas , nous pouvons certainement être très heureux de notre intelligence ; nous avons fait quelque bonne rencontre , il nous est venu quelque bonne idée , la fortune nous a bien servis. Il est impossible que nous le sentions sans en avoir contentement ; nous en jouissons comme d'un avantage de naissance ou de condition. Mais comme nous n'y voyons pas la conséquence , nous n'y voyons pas la récompense d'un travail méritoire ; nous nous en félicitons sans nous estimer. Ici il en est tout autrement : nous avons lutté avant de triompher ; nous ne sommes

arrivés que par le travail au succès que nous obtenons , nous avons acheté notre bonheur ; à ce titre, il est une sanction, une véritable rémunération.

Disons maintenant un mot des actes intellectuels qui sont conformes ou contraires à la loi de la pensée. Ce sera comme une esquisse, dans ses titres les plus généraux, du code logique dont plus tard et dans un ouvrage ultérieur nous aurons à nous occuper.

Parlons d'abord de la connaissance : sa légitimité est dans la vérité ; la vérité dans l'esprit, telle qu'elle est dans la réalité ; la conformité de la connaissance avec les objets auxquels elle répond ; le juste rapport de l'intelligence avec les choses qu'elle saisit, cette exactitude de compréhension qui n'omet rien, ni ne suppose rien ; l'étendue et la précision ; la vraie clarté en un mot : voilà ce qui fait une idée à l'abri de tout reproche. Ajoutons que la pensée doit être en outre progressive, ascendante, toujours prête au mouvement qui la pousse et la développe ; il lui faut une sage ambition.

Le caractère qui constitue l'excellence de la mémoire est avant tout la fidélité. Sans fidélité point de souvenirs qui soient dignes de confiance. Il n'y a qu'erreur à recueillir sur ces traces imparfaites que l'esprit mal disposé fait revivre en lui-même, altérées, effacées, sans consistance et sans suite. A cette qualité, la mémoire doit allier la facilité de s'appliquer à toute chose, de n'être nullement exclusive, sauf à laisser la raison lui faire le départ de ce qui est bon soit à prendre, soit à rejeter. Elle-même n'est pas juge ; elle est témoin, dépositaire, et en conséquence sa fonction est d'accueillir tout ce qui lui vient, d'avoir une place pour tout ce qui se présente : beaucoup recevoir et beaucoup rendre, voilà sa vraie destination.

Quel que soit son objet, poésie ou science, l'imagination n'est bien dans l'ordre qu'autant que d'abord elle est féconde, riche, brillante et animée; qu'elle use de sa puissance pour puiser à pleines mains dans les trésors de la mémoire, et en tirer des nouveautés singulières et merveilleuses; variété, éclat et originalité, voilà ce qui doit distinguer les œuvres qu'elle produit; mais ce ne serait pas assez de tous ces avantages, si elle n'y joignait l'art heureux d'une forte combinaison; si elle n'avait pas le pouvoir de rattacher à une unité, de fondre et de lier, de modifier par la liaison, d'édifier, en un mot, tous ces fragmens divers, assemblés de tant de côtés; jetés pêle-mêle et sans ordre, ils pourraient donner l'idée de la richesse et de la puissance, ils ne donneraient pas celle de la création.

Nous venons de voir le bien, voyons le mal.

Le mal, en fait de connaissance, est 1° le défaut de développement; 2° le mauvais développement: c'est, d'une part, l'ignorance; de l'autre, l'erreur et le préjugé.

L'ignorance n'est pas précisément l'absence de toute idée, car, à ce compte, nul n'ignorera; mais l'absence ou la pénurie de toute idée scientifique; elle est la condition de tout esprit qui n'a pas été cultivé, et qui sans doute a senti, mais qui, faute de s'expliquer les choses qu'il a senties, les voit sans les comprendre et les admire comme des mystères, au lieu de les connaître comme des vérités. Ignorer, est ne pas savoir, c'est-à-dire être hors d'état de se rendre raison à soi-même et de donner la preuve aux autres des motifs qu'on a de croire. Heureux encore si, en cette situation, on demeure simple et naïf, et que sans fausse ambition ni prétention prématurée, on ignore en ignorant, et dans toute l'inno-

cence de la pensée. Du moins alors n'est-il pas à craindre qu'à défaut de vraies lumières, on s'en fasse de trompeuses, et qu'on peuple d'illusions le monde des réalités; on a le sens confus, enveloppé, peu pénétrant, mais on l'a pur et droit; il ne répugne pas à la raison. L'ignorance, par malheur, n'a pas toujours ce caractère, et le plus souvent elle se corrompt par les demi-vues qui la préoccupent; elle s'éblouit au lieu de s'éclairer; elle a l'orgueil de la philosophie sans en avoir la puissance; c'est un enfant qui se croit homme.

Le préjugé n'est guère autre chose que cette espèce d'ignorance. En quoi consiste-t-il en effet? Dans une idée faite avant le temps, avec tous les risques et les inconvénients qu'entraîne une telle idée; il vient de ce que l'esprit, plus curieux que studieux, a l'instinct de la science sans en avoir la patience, s'y précipite au lieu d'y marcher, la présume et ne la fait pas. Quelquefois il peut réussir et tomber juste par bonne fortune: il y a des intelligences qui ont de ces chances; ce sont celles qui douées d'une sorte de divination, ou exercées par l'habitude à trouver vite la vérité, ont à peine entrevu les choses, que soudain elles les jugent, et les jugent avec sûreté. Alors, sans doute, il faut se féliciter de ces découvertes imprévues, qui viennent comme l'éclair et ne coûtent qu'un coup d'œil. Mais ce bonheur est bien rare, plus rare que le génie qu'il suppose toujours, mais qu'il est loin de suivre constamment. La plupart du temps le préjugé n'est qu'une hypothèse incertaine, que l'expérience ni l'observation ne peuvent vérifier; c'est une vue à tout hasard, un aperçu vague et incomplet, une opinion sans fondement; et le mal est qu'on s'y confie comme à un jugement bien établi: rien de plus commun qu'une telle faute.

Cependant, à tout prendre, le préjugé vaut mieux que l'erreur; il a du moins pour lui la possibilité d'être vrai : l'erreur n'a pas cet avantage. Toutes les fois qu'en pensant à un objet qui nous occupe, nous ne le voyons pas tel qu'il est, que nous y voyons ce qui n'y est pas, ou n'y voyons pas ce qui y est, l'idée que nous en avons n'est pas de point en point le contraire de la vérité; quelque loin que nous allions et que nous nous enfonçons dans l'absurde, y *fussions-nous aux trois-quarts*, nous tiendrions encore au vrai par quelque rapport et de quelque façon; nous ne saurions l'éviter. Il n'y a point d'idées qui ne répondent à rien; mais il y en a qui ne répondent pas aux choses telles qu'elles sont, qui restent en-deçà ou qui vont au-delà, qui sont excessives ou exclusives, et que cependant nous croyons justes; ce sont là les erreurs; elles reviennent toutes à ceci: ne pas savoir qu'on met trop ou qu'on ne met pas assez dans une idée.

Hâtons-nous de dire, quant à la mémoire, que les deux vices principaux auxquels elle est exposée sont l'infidélité et l'étroitesse: l'infidélité, quand elle ne reproduit pas les idées telles qu'elle les a reçues; l'étroitesse, quand elle n'en reproduit que d'un certain genre, sur certains sujets et en nombre très borné.

Et quant à l'imagination, elle est imparfaite, soit par l'absence de variété, de richesse et d'éclat, soit par la faiblesse de l'invention, le faux ou le mauvais goût.

C'est à l'art de penser à reconnaître, à classer et à expliquer ces qualités bonnes ou mauvaises de l'esprit, à chercher les moyens de perfectionner les unes, de corriger les autres, et de travailler ainsi au plus grand bien de l'intelligence. Cet art qui se partage en trois principales divisions, l'une relative à la connaissance, l'autre

relative à la mémoire, l'autre enfin à l'imagination, fait lui-même partie d'un art plus vaste et plus général qui, sous le titre de *morale* (titre du moins que nous lui donnons), a pour objet le bien de l'homme dans sa plus large acception. Ce sera donc dans la morale que nous traiterons de l'art de penser ; pour le moment nous devons nous borner à ces simples indications.

FACULTÉS DE L'ÂME.

DE LA SENSIBILITÉ.

Nous avons marqué précédemment la place que doit avoir dans la science le fait général de la passion¹ ; il succède à celui de la pensée et précède celui de la liberté. Le moment est donc venu d'en faire l'examen.

Or, qu'est-ce que la passion ? Une définition l'enseignerait mal ; à peine suffisante pour ceux qui savent ,

¹ Nous prenons ici le mot de *passion* dans le sens de propriété de jouir, de souffrir, d'aimer, de haïr, etc.... Nous l'employons dans cette acception d'une manière très générale ; nous ne désignons par-là ni un degré particulier, ni un caractère spécial de la *sensibilité*, mais la *sensibilité* elle-même. Ce dernier terme conviendrait mieux, s'il n'avait l'inconvénient de s'appliquer à la *connaissance sensible* et au fait dont nous nous occupons. Nous l'avons pris pour titre moins par exactitude de langage que par respect pour la coutume : il nous paraît moins juste que celui de *passion*, qui n'est sans doute pas irréprochable, mais qui, défini comme nous venons de le faire, ne peut donner lieu à aucune méprise.

Pour le besoin du discours et pour varier l'expression, nous aurons encore plusieurs autres mots dont nous nous servirons dans le même sens : tels sont ceux d'*émotion*, d'*affection*, etc. ; tous désigneront ce fait de notre âme qui consiste à éprouver de la joie ou de la douleur, de l'amour ou de la haine, etc.

elle ne ferait pour ceux qui ignorent que formuler une idée dont le sens leur échapperait. Au lieu de définir, nous observerons, sauf plus tard à résumer ce que nous aurons observé, et à réduire à quelques termes les résultats généraux que l'analyse nous aura livrés.

Mais ce que nous nous proposons de faire a déjà été fait; la passion a été étudiée comme nous concevons qu'elle doit l'être; elle a été parfaitement expliquée par un excellent psychologue qui, dans la théorie qu'il en a donnée, s'est exprimé, pour ainsi dire, la main sur la conscience, tant il y a de vérité et de justesse dans ses paroles. Ce psychologue est M. Jouffroy, que nous allons laisser parler¹.

« Dans la sensation agréable et dans la sensation pénible, ce qui sent en nous est purement passif : il éprouve, dans les deux cas, l'action d'une force étrangère; mais à peine a-t-il commencé à la subir, qu'excité par l'impression il réagit vers la cause de cette impression, et développe un mouvement qui, sortant de lui et allant à elle, se distingue nettement du mouvement de cette cause, qui partait d'elle et aboutissait à lui.

« Or, ce mouvement réactif, qu'enfante évidemment ce qui sent en nous, varie avec la sensation qui le détermine. A la suite de la sensation agréable, il est essentiellement expansif; à la suite de la sensation désagréable, au contraire, son caractère est la concentration; la sensibilité s'épanche hors d'elle dans le premier cas, elle se resserre en elle dans le second. Le développement de ces deux mouvemens opposés se compose de mouvemens successifs qui en sont comme les degrés, et que nous allons décrire tels que l'observation nous les a montrés.

¹ *Encyclopédie moderne*, AMOUR DE SOI, t. II, pag. 138.

« La sensibilité étant agréablement affectée, commence par s'épanouir pour ainsi dire sous la sensation ; elle se dilate et se met au large , comme pour absorber plus aisément et plus complètement l'action bienfaisante qu'elle éprouve : c'est là le premier degré de son développement. Bientôt ce premier mouvement se détermine davantage et prend une direction ; la sensibilité se porte hors d'elle et se répand vers la cause qui l'affecte agréablement : c'est le second degré. Enfin , à ce mouvement expansif finit tôt ou tard par en succéder un troisième qui en est comme la suite et le complément ; non-seulement la sensibilité se porte vers l'objet , mais elle l'aspire à elle ; elle tend à le ramener à elle , à se l'assimiler pour ainsi dire. Le mouvement précédent était purement expansif ; celui-ci est attractif : par le premier la sensibilité allait à l'objet agréable ; par le second elle y va encore , mais pour l'attirer et le rapporter à elle : c'est le troisième et dernier degré de son développement.

« La sensibilité, désagréablement affectée, manifeste des mouvemens d'une nature tout-à-fait contraire. Au lieu de s'épanouir, elle se resserre ; nous la sentons se contracter sous la douleur, comme nous la sentons se dilater sous le plaisir : la contraction est le premier mouvement qui suit la sensation pénible. Mais ce premier mouvement ne tarde pas à prendre un caractère plus décidé : la sensibilité se resserrait comme pour fermer passage à la douleur ; elle fait plus, elle se détourne de la cause , elle la fuit , et on la sent qui se replie en elle-même ; c'est la concentration opposée à l'expansion. Puis, bientôt après, et presque en même temps , à ce mouvement par lequel elle semble se dérober à l'objet désagréable , se mêle un troisième et dernier mouve-

ment qui éloigne, qui repousse cet objet, et qui correspond, en s'y opposant, au mouvement attractif.

« Telles sont les deux séries de mouvemens que la sensibilité développe à la suite des deux sensations agréable et désagréable. Les trois phénomènes qui composent chacune de ces séries sont très distincts, quoiqu'ils se mêlent plus ou moins dans la rapidité ou la lenteur de leur succession, et tiennent de bien près l'un à l'autre par leur nature. Or, il est facile de reconnaître, dans la dilatation et la contraction, les deux phénomènes opposés de la *joie* et de la *tristesse*, qui succèdent immédiatement en nous au sentiment du plaisir et de la douleur; dans l'expansion et la concentration, les phénomènes également opposés de l'*amour* et de la *haine*, qui ne manquent pas de se déclarer en nous à quelque degré pour l'objet qui nous affecte agréablement ou péniblement; dans le mouvement attractif, le *désir*, qui aspire à la possession de l'objet aimé; et, dans le mouvement répulsif, l'*aversion*, distincte de la haine, en ce que la haine nous éloigne de l'objet désagréable, tandis que l'aversion, comme l'indique assez la force étymologique du mot, le détourne et le repousse. *Joie* et *tristesse*, *amour* et *haine*, *désir* et *aversion*, tels sont les mots populaires dont l'acception générale reproduit plus ou moins fidèlement et laisse plus ou moins reconnaître la nature réelle des mouvemens sensibles que nous avons constatés : *Dilatation* et *contraction*, *expansion* et *concentration*, *attraction* et *répulsion*, tels sont ceux que nous désirerions voir consacrer par la science, parce que leur énergie vraie, quoique un peu grossière, nous semble traduire, avec autant d'exactitude que de précision, et le caractère propre de chaque phénomène, et les différences essentielles qui les distinguent. Ce que

ces termes ont de plus précieux, c'est qu'ils expriment chaque mouvement dans sa pureté sensible, et sans aucun mélange intellectuel, tandis que, dans les dénominations populaires que nous avons citées, on ne retrouve pas seulement le mouvement simple, tel que la sensibilité le développe, mais encore la conscience réfléchie de ce mouvement par l'intelligence, et souvent aussi des idées étrangères qui s'y sont attachées.

« S'il est impossible de résoudre l'un dans l'autre les mouvemens qui composent chacune des deux séries que nous venons de décrire, il est tout aussi évident qu'ils sont unis et enchaînés dans leur diversité, et qu'on peut les considérer comme les développemens successifs d'un seul principe, qui d'abord manifeste vaguement sa tendance, qui la produit ensuite d'une manière plus décidée, et finit enfin par la préciser tout-à-fait dans un dernier développement qui marque clairement son but, et dévoile pour ainsi dire l'esprit qui l'anime.

« La sensibilité, dans le mouvement de la joie et dans celui de la tristesse, obéit déjà à ce double instinct qui la porte vers l'objet agréable et l'éloigne de l'objet désagréable; mais ce n'en est que la première saillie, et cette saillie ne la pousse point encore vers le premier, ne la détourne point encore du second. D'une part la sensibilité se dilate, de l'autre elle se resserre; ici elle ferme, là elle ouvre passage à l'action de l'objet, comme si son instinct n'avait d'abord saisi que l'effet, et n'avait pas encore songé à la cause. Bientôt on dirait qu'elle vient d'opérer cette distinction, et que, rapportant le plaisir à l'objet agréable, et la peine à l'objet désagréable, en se portant vers l'un et en se détournant de l'autre, elle témoigne plus nettement le sens et l'esprit de son premier mouvement. Enfin, comme si elle s'apercevait

qu'il ne lui sert à rien de se porter vers l'objet ou de le fuir, et que c'est sa possession ou son éloignement qu'il lui faut véritablement, le mouvement expansif devient attractif, et la concentration se mêle de répulsion. C'est ainsi que le désir et l'aversion ne sont qu'un développement de l'amour et de la haine, qui ne sont eux-mêmes qu'un développement de la joie et de la tristesse; ou, pour mieux dire, c'est ainsi que la joie, l'amour et le désir, d'une part, ne sont que les développemens successifs d'un même instinct qui porte la sensibilité à s'unir à la cause qui l'affecte agréablement; et que la tristesse, la haine et l'aversion, d'autre part, ne sont non plus que les développemens successifs d'un autre instinct qui porte la sensibilité à se séparer et à se délivrer de la cause qui l'affecte désagréablement. La joie, l'amour et le désir, bien que distincts comme mouvemens, ont donc une même tendance, une même nature, un même esprit. Ces trois mouvemens peuvent et doivent donc être considérés comme les degrés successifs du développement d'un seul: il en est de même des trois mouvemens opposés. On peut donc ramener à deux grands mouvemens tous les phénomènes qui s'élèvent dans la sensibilité à la suite de la sensation; l'un qui naît de la sensation agréable; et tend à la possession de sa cause; l'autre qui naît de la sensation désagréable, et tend à l'éloignement de sa cause: le premier *attractif*, le second *répulsif*.

« Mais est-il bien certain que nous ayons atteint le dernier terme du développement de ces deux mouvemens, et que l'un aboutisse définitivement au désir, l'autre à l'aversion? Nous croyons pouvoir l'affirmer; car, outre que l'observation la plus persévérante ne nous a jamais fait remarquer aucun autre mouvement sensible, il nous semble qu'arrivée au désir d'une part et à l'aversion de

l'autre , la sensibilité est parvenue à l'expression la plus déterminée de ce qu'elle veut , et comme au terme de ce qu'elle peut. Si elle avait le pouvoir comme elle a le désir , il ne lui resterait plus qu'à satisfaire l'un par l'autre ; mais en nous l'accomplissement n'appartient pas à la sensibilité : il est entre les mains de la volonté. Nous avons donc suivi le double développement sensible jusqu'au point où il a tellement exprimé sa tendance , que l'on ne conçoit plus rien au-delà que le consentement de la volonté à la satisfaire : nous sommes donc arrivés , de ce côté , aux limites des faits sensibles ; et comme d'ailleurs nous sommes partis de la sensation , où commence ce double développement , et que tel est l'enchaînement des phénomènes qui le composent , qu'un élément nouveau ne saurait où se placer , nous croyons l'avoir embrassé dans toute son étendue et décrit dans toutes ses périodes.

« Or , ce double développement de la sensibilité n'est autre chose que la *passion* avec sa double forme , son double objet , et les degrés successifs qu'elle parcourt en se manifestant. Il n'y a donc et il ne peut y avoir en nous que deux *passions* : l'une qui naît à la suite de la sensation agréable , et qui , commençant par la *joie* , se transforme en *amour* et finit par aspirer , dans le *désir* , à la possession de la cause quelconque de cette sensation ; l'autre , qui naît à la suite de la sensation pénible , débute par la *tristesse* , devient *haine* , et aboutit à l'*aversion* de la cause quelconque de cette sensation. Nous désignerons ces deux passions par les noms de *passion attractive* et *passion répulsive*.

« Une distinction populaire , consacrée par le temps et l'assentiment universel , partage les passions en *passions bienveillantes* et *passions malveillantes* ; l'observa-

tion psychologique, comme on le voit, confirme cette distinction : mais, en la justifiant, elle lui donne une précision, et par-là même une autorité toute scientifique. La conscience du genre humain ne se trompe jamais; mais comme elle sent vaguement, elle exprime vaguement. La science distingue; et de là vient la précision de son langage. La philosophie n'est guère que le développement des croyances du sens commun : ses résultats sont bien suspects quand ils contredisent ces croyances, et bien probablement vrais quand ils les expliquent.

La théorie de M. Jouffroy donne des mouvements de la passion et des rapports qui les enchainent une si claire explication, que nous n'hésitons pas à l'adopter pour base et point de départ des développemens qui vont suivre.

Il y a dans toute passion la joie, l'amour et le désir ou la douleur, la haine et l'aversion; et le désir naît de l'amour, l'amour de la joie, comme l'aversion de la haine, et la haine de la douleur : en sorte que tout a sa raison d'une part dans la joie, de l'autre dans la douleur. Mais ces affections elles-mêmes d'où viennent-elles? et qu'est-ce qui les cause? quand l'ame éprouve l'une ou l'autre, à quoi tient-il qu'elle les éprouve?

L'ame, nous le savons, est une force; sa nature est d'agir; elle agit donc, mais non pas isolément comme une monade en sa sphère, que rien n'atteint ni ne modifie, elle agit et vit au sein du monde, accessible et sensible à une foule d'impressions qui la mettent en rapport avec les différens êtres de l'univers. En rapport avec ces êtres, elle se trouve vis-à-vis d'eux dans l'une ou l'autre de ces situations : 1° elle est soumise à leur empire, dépendante et esclave, incapable

de rien faire que sous eux et par eux ; ou si ce n'est cela, c'est la guerre, c'est la lutte, le combat, l'hostilité flagrante, l'effort au sein du péril, le travail aux prises avec les obstacles ; ou bien encore c'est l'impuissance de vaincre et de dominer, l'insuccès de l'ambition, la négation de l'excellence, la nécessité de s'arrêter au-dessous de l'objet de ses prétentions : première espèce de situation, situation de faiblesse, quelle qu'en soit la raison, que ce soit la dépendance, le combat ou l'empêchement. Voici maintenant l'autre situation : 2° l'âme devient indépendante, s'appartient plus à elle-même, et, mieux maîtresse de ses actions, se possède et ne sert plus ; ou, paisible et en harmonie avec les êtres qui l'environnent, l'alliée de l'homme et de la nature, on pourrait dire leur amie, elle n'en éprouve que bienveillance, mouvemens secourables, facilités et bonheur ; ou enfin, prenant son essor et s'y livrant en liberté, non-seulement elle ne s'arrête pas au-dessous des puissances qu'elle rivalise, mais elle les dépasse, les domine, et jouit à leur égard d'une incontestable supériorité ; dans cette seconde situation elle est puissante et forte, comme elle est faible dans la première. Or, faible ou forte, elle ne l'est pas sans s'en apercevoir et le sentir ; elle se sent donc en ces états, et dès qu'elle a cette conscience elle souffre ou elle jouit ; elle jouit de se voir dégagée, secondée, obéie dans tous les actes auxquels elle se livre ; elle souffre au contraire de se voir enchaînée, attaquée et empêchée : c'est-à-dire qu'elle est heureuse de l'idée de sa puissance, malheureuse de celle de sa faiblesse. Sa puissance dans l'indépendance, l'harmonie et le progrès ; sa faiblesse dans la sujétion, le combat et l'empêchement, voilà ce qui, dans le sens intime, donne

naissance à la joie , à l'amour et au désir , ou à la tristesse , à la haine et à l'aversion qui en dérive. Mais pourquoi cette idée de faiblesse ou de force fait-elle peine ou plaisir ? pourquoi l'homme s'afflige-t-il d'un défaut d'activité , se réjouit-il au contraire d'une activité mieux développée ? C'est qu'il est né pour agir , pour agir le mieux possible , et qu'être privé de quelque façon de son énergie naturelle , ou en avoir à son gré la disposition et le libre usage , c'est être dans le mal ou dans le bien , dévier de son but ou s'en rapprocher , manquer ou remplir sa destination. Cependant , il faut le remarquer , il ne suffit pas , pour rendre raison de la joie et de la douleur , de considérer le simple fait d'une ame puissante ou faible ; car si on la suppose indifférente , que lui feront ses facultés plus ou moins bien développées ; quelle émotion éprouvera-t-elle ? quel plaisir ou quelle peine ? L'amour de soi est donc nécessaire à toute espèce d'affection , il en est le principe : il est dans l'ame l'attribut qui fait cesser l'indifférence et qui , selon les perceptions et le caractère qu'elles présentent , la change en émotion et produit tour à tour la joie ou la tristesse. L'amour de soi est au fond du cœur comme la garde de la personne. Attentif et vigilant , toujours prêt à donner soit l'impulsion du plaisir , soit celle de la douleur , à peine averti par la pensée que quelque cause , bonne ou mauvaise , est présente et active , il s'en inquiète aussitôt et donne le branle à la passion qu'il fait expansive pour les biens , triste et repoussante pour les maux. L'être qui ne se connaît ni ne s'aime , est incapable , non pas d'améliorations ou d'altérations , mais d'améliorations ou d'altérations senties et appréciées ; il les éprouve sans le savoir , sans en jouir ni en souffrir ; rien n'empêche , qu'aveuglément ,

par instinct brut et matériel, il n'ait comme un penchant, soit à rechercher, soit à repousser les choses bonnes ou mauvaises; mais son attraction n'est qu'un mouvement, sa répulsion n'est qu'un mouvement : ce ne sont pas des émotions. Au contraire, l'être qui s'aime n'a pas plus tôt reçu et qualifié une impression, qu'il se meut et s'émeut; qu'à l'acte auquel il se livre, soit pour rechercher, soit pour repousser l'objet qu'il a en vue, il imprime le caractère du sentiment et de l'affection. Il n'est plus une simple force; il est une âme; un cœur qui appète ou répugne avec les trois espèces de nuances qui ont été marquées plus haut. L'amour de soi, à la condition d'être modifiée par un objet et éclairé par la pensée sur la nature de cet objet, est donc, nous le répétons, le principe de la passion. Il l'engendre et la produit; il la détermine dans toutes ses tendances, la pousse à tous ses degrés; en fait tous les caractères, en constitue tous les phénomènes.

Nous sommes obligés de ne présenter ici cette vérité incontestable que d'une manière très générale, et nous ne saurions pour le moment ni répondre aux objections, ni donner les explications que peut provoquer cette doctrine; avec le temps et les occasions nous ferons droit aux unes et aux autres. Mais d'avance et pour frapper toutes les difficultés d'un seul coup, nous demanderons comment il serait possible de donner de la passion une autre raison que l'amour de soi. Si ce n'est pas parce qu'on s'aime, qu'on jouit ou qu'on souffre, que signifie la joie, que signifie la douleur? Ce ne sont donc plus des affections que l'on éprouve pour son compte? Il n'y a donc plus rien du *moi* dans les mouvemens qu'elles entraînent? On n'est plus heureux de

son bonheur, malheureux de son malheur, mais heureux ou malheureux d'autre chose que de soi-même; on a mieux que soi dans son cœur; et tandis que pour sa personne on n'a qu'oubli et indifférence, pour une existence étrangère, pour un être *non-moi*, on est plein de sollicitude, d'intérêt et d'amour : hypothèse absurde, à laquelle cependant il faut bien consentir si l'on veut expliquer le plaisir et la peine par un autre amour que l'amour de soi; à moins qu'on ne veuille les expliquer par aucune espèce d'amour, ce qui n'est pas même supposable. Un autre amour que l'amour de soi comme principe des sentimens agréables ou désagréables! Il y a sans doute l'amour d'autrui, mais après l'amour de soi, et comme une conséquence qui en dérive; car pour aimer les autres, il faut s'aimer; on ne les aime pas absolument, et indépendamment de tout rapport avec l'homme que l'on porte en soi : c'est cet homme-là que l'on commence par sentir et chérir, que l'on ne cesse de chérir, que l'on chérit dans tout objet qui paraît aimable et bon; les autres hommes ne nous intéressent que comme d'autres nous-mêmes, que comme des âmes qui nous ressemblent, et par-là même nous sont bonnes; et de même que nous ne les concevons et ne les jugeons que d'après nous, de même aussi nous ne les aimons que d'après nous et par les sympathies qui nous unissent à leur nature. Sans le sentiment de nous-mêmes, nous ne saurions rien de nos semblables, nous n'en aurions pas la moindre idée; sans l'amour de nous-mêmes, nous n'en aurions pas le moindre amour. Insensibles, indifférens sur tout ce qui nous toucherait, nous le serions sur l'humanité, nous le serions sur la nature, nous vivrions sans passion.

La passion ne vient que de l'amour de soi, mais de

l'amour de soi entendu dans son sens le plus large, comme aussi le plus vrai. Expliqué d'une autre manière, d'une manière étroite et fausse, il n'est pas en effet la source de toutes les affections du cœur, il ne l'est que de quelques-unes; ainsi, par exemple, il est très vrai que réduit par système, au sentiment de la conservation, comme le veulent les matérialistes, il ne peut donner lieu dans son développement qu'à des affections toutes physiques. Les émotions qui ont un autre objet ont nécessairement une autre cause, et il est tout simple qu'elles ne s'expliquent pas par une raison qui n'est pas la leur; morales et religieuses, elles ne sauraient naître que d'un sentiment religieux et moral, et d'un amour-soi appliqué à Dieu et à l'humanité. Mais si elles ne rentrent pas dans l'hypothèse de l'amour de soi *sensualiste*, elles rentrent bien dans l'idée d'un amour de soi plus général qui embrasse à la fois tous les intérêts de l'ame humaine.

De même aussi les affections sans calcul et sans prudence, les mouvemens désintéressés, les transports enthousiastes, les emportemens aveugles, en un mot tout ce qui jaillit d'une conscience vive et irréfléchie, tout cela est étranger à cet égoïsme systématique, qui a des effets bien différens. Cet égoïsme est sans doute une des formes de l'amour-soi; c'est l'amour de soi arrivé à l'âge mûr, à la raison, et se possédant de manière à compter avec lui-même, et à régler ses actions sur l'utilité et non sur le plaisir. Cette disposition de l'ame sert à comprendre les passions, qui ont leur source dans le calcul; mais de ce qu'elle rend compte de ces passions, il ne s'ensuit pas que celles qui n'ont ni même caractère, ni même esprit, ne se rattachent pas à l'amour de soi envisagé sous une autre face. Les

faits prouvent au contraire qu'avant l'égoïsme et hors de l'égoïsme, il y a pour le cœur humain une autre façon de s'aimer, qui, purement instinctive, produit la joie ou la douleur sans la moindre réflexion.

Répétons-le donc : rien n'est plus vrai que la génération de la passion par le principe de l'amour de soi.

Mais l'amour de soi, qu'est-il lui-même ? Quelle raison en donner ? Y a-t-il à en donner une ? Non sans doute, à parler un langage très rigoureux, car c'est un fait qui est simple : cependant peut-être, est-il susceptible de quelque éclaircissement.

D'abord il est évident qu'il n'existe qu'à la condition de la pensée et de la conscience : un être qui ne se sent pas, ne s'aime certainement pas. Il serait impossible et absurde que l'homme se portât quelque intérêt avant d'avoir idée de lui, et qu'il tint de cœur à une existence qui serait pour lui comme si elle n'était pas. La conscience est donc d'abord un élément de l'amour de soi. Est-ce le seul ? Non, sans doute, et il en est un autre que l'on peut appeler indifféremment, tendance à exister, instinct de conservation, nécessité de durée, de développement et de bien-être, et qui, combiné avec la conscience, et dès lors *senti*, devient amour, besoin, désir de vie et d'activité. Ainsi, chez l'homme, la conscience change en amour et en passion cette tendance générale à être, qui est commune à toutes les natures, mais dont les intelligences seules ont le sentiment.

Nous ne parlerons pas ici des aberrations et des excès auxquels l'amour de soi peut se laisser aller, lorsque, au lieu de se diriger d'après la sagesse et la vérité, il n'a de guide que l'erreur. De même que, dans son innocence, il se confond presque avec l'amour du bien ; de même, dans sa corruption, il n'est guère que le goût

du mal. Mais comme il ne se porte au bien ou au mal qu'en se développant dans la passion, ce sera dans la passion que nous étudierons tour à tour ses bons et ses mauvais effets ; nous arriverons bientôt à cet examen.

Après ces réflexions sur l'amour de soi, revenons aux phénomènes qui en dérivent, et que nous avons encore à observer sous plus d'un point de vue.

Rappelons-nous qu'ils consistent dans un double mouvement, qui se compose de joie, d'amour et de désir, ou de douleur, de haine, d'aversion et de colère, et que ce double mouvement naît dans l'âme de l'amour de soi, à la suite du sentiment d'une situation bonne ou mauvaise.

Mais non-seulement il naît à la suite d'une telle perception, c'est-à-dire de l'idée d'un bien ou d'un mal présent, il naît aussi à propos de l'idée d'un bien et d'un mal passés, d'un bien et d'un mal futurs, et même d'un bien et d'un mal imaginaires. Comment le fait se passe-t-il ?

On peut reconnaître ici tout l'avantage de l'ordre suivi dans nos recherches précédentes. Ayant commencé par étudier celle de nos facultés qui la première entre en exercice et sert ensuite de principe et de condition au développement des deux autres, nous ne sommes pas obligés, en traitant de celles-ci, de faire précéder l'examen auquel elles donnent lieu d'explications idéologiques, sans lesquelles elles ne seraient pas comprises. Ces explications sont données ; nous n'avons qu'à nous les rappeler. Ainsi nous savons ce qu'est la mémoire, et quel rôle elle joue dans l'intelligence ; nous n'avons donc pas besoin de le dire de nouveau, lorsque nous la rencontrons à la source de certaines affections. C'est une cause connue : nous pouvons passer aux effets.

Quels sont ces effets, ou, en d'autres termes, quelles modifications éprouve la passion en vertu des actes de mémoire?

Deux cas se présentent nécessairement : ou l'on se souvient d'un bien, ou l'on se rappelle un mal. Quand c'est sur un bien passé que l'on reporte sa pensée, que l'on voit ce bien perdu, qu'on le croit fermement et sans espérance de retour, qu'on a dans toute sa force le sentiment de la perte, le cœur souffre et se serre ; il est presque comme il serait s'il souffrait d'un mal présent : et pour peu qu'il y soit poussé, il passe de la douleur à la haine et à l'aversion. Le bien perdu, en tant que perdu, en tant que pris dans les circonstances qui ont contribué à le faire cesser, et si surtout quelque intention, quelque dessein malveillant ont déterminé cette cessation, devient certainement une occasion de ressentiment et de colère. Que si, aveugle et sans vouloir, pur instrument de nécessité, il a fini fatalement et indépendamment de toute volonté, alors encore on continue à se le rappeler avec ressentiment, mais ce n'est plus ce ressentiment qui s'adresse à un agent libre, on en souffre comme d'une nécessité à laquelle il faut se soumettre. Par ces raisons, tout bien perdu est donc vraiment une sorte de mal, et la passion qui y répond une passion répulsive, sauf qu'elle naît d'un souvenir au lieu de venir d'une impression. Tel est le regret, dans ses élémens ; douleur, haine et aversion, mouvement de répulsion, à propos d'une cause qui a été et qui a cessé d'être agréable.

Il y a donc de la douleur à se rappeler le bonheur dont on a joui dans le passé, et qu'on n'a plus dans le présent ; cependant quelquefois aussi de telles idées ne sont pas sans charmes. En se représentant des temps

et des situations où l'on fut heureux, on ne fait pas toujours, en idée, un retour sur ce qui est, on s'en tient à ce qui a été; on se renferme dans ce point de vue, on s'y oublie jusqu'à l'illusion, et l'illusion une fois venue, on ne vit plus de la vie réelle, de celle du jour et du moment, on vit de celle qu'on se retrace; et comme on se la retrace douce et facile, on se sent l'âme disposée à la joie et à l'amour; on a son ancienne affection. Point de regrets en cet état, point d'amers ressentimens, rien qui ressemble à la tristesse; cela doit être, on ne pense qu'au bien; mais cet état est un rêve que la triste réalité ne tarde pas à dissiper: bon gré mal gré, il faut en revenir à sa condition présente, la comparer au passé, la reconnaître pour moins heureuse, et subir toutes les conséquences d'une telle conviction, c'est-à-dire éprouver le regret et ses amertumes.

Tout se concilie donc dans ce que nous avons dit: il y a ou n'y a pas douleur à se souvenir d'un bien passé, selon qu'on sent ou que l'on ne sent pas la privation de ce bien.

Ce qui est vrai des biens l'est également des maux: on se les rappelle, et en se les rappelant, il n'arrive guère de ne pas remarquer qu'ils ont cessé d'exister; or, à cette idée, comment ne pas jouir? les causes fâcheuses auxquelles on songe n'agissent plus présentement; on en souffrait, on n'en souffre plus, on est heureux de leur absence, heureux de leur impuissance ou de leur complète nullité. Ce sont des maux placés si loin, d'une impression si affaiblie, si effacée, qu'on les prend presque pour des biens, ce sont des biens négatifs; voilà pourquoi on en jouit, et pourquoi aussi, quand cette jouissance a quelque degré

de vivacité, on en vient à les aimer et à désirer avec amour qu'ils restent ce qu'ils sont, agens neutres et inoffensifs. Ces maux passés sont quelquefois des volontés hostiles, qui, avec le temps, se sont modifiées et tournées à la paix; la remarque que nous en faisons donne naissance à un sentiment de joie, d'amour et de désir. Quelquefois ils consistent dans des obstacles de divers genres, qui, simples faits de la nature, n'ont eu que la force des choses pour principe de leur changement; alors aussi on est heureux, mais d'un bonheur moins senti, moins profond et moins pur que quand il s'agit de causes libres. Et en général, il y a une grande différence, sur laquelle plus tard nous reviendrons, entre les émotions qui se rapportent à des objets sans volonté, et celles au contraire qui se rapportent à des forces libres et intelligentes. Les unes ne sont finalement que des appétits ou des répugnances, des affections toutes physiques; les autres de la bienveillance ou de la malveillance, des affections vraiment morales.

Nous venons de rendre compte de la réjouissance, comme nous avons rendu compte du regret; ajoutons, pour compléter le rapprochement de ces deux faits une observation analogue à celle qui a été présentée plus haut.

Est-on toujours heureux de l'idée d'un mal passé? Oui, tant qu'on y fait attention, et qu'on se dit en se reportant de ce qui a été à ce qui est : les choses sont changées, et il n'y a plus là de cause de douleur. C'est d'ordinaire ainsi que l'on est affecté. Mais par cas rare il se peut que, frappé d'un souvenir comme d'une impression du moment, tout au passé que l'on revoit, et se retirant du présent, confondant l'un avec l'autre par suite de cette vive préoccupation, on aille jusqu'à penser

que les funestes circonstances dont on a été la victime n'ont pas perdu leur action, et sont demeurées telles qu'elles étaient : on le croit d'imagination, mais on le croit néanmoins; et tout le temps que dure cette erreur, bien^o persuadé qu'on est toujours sous l'influence de ces maux, on se reprend à souffrir, à haïr et à repousser; on retombe dans la douleur, et au lieu de réjouissance, on n'a que tristesse et ressentiment. Mais la sagesse revient bientôt, on se replace dans le présent, on s'aperçoit que l'on se souvient, c'est-à-dire qu'on est en rapport avec des maux qui ne sont plus; et comme on sait qu'ils ne sont plus, on s'en réjouit au lieu de s'en affliger, et la passion rentre dans l'ordre.

Nous avons tous assurément le pressentiment instinctif, ou la prévision logique des choses qui doivent arriver : ces manières de voir s'appliquent aux événemens bons ou mauvais, tout comme la connaissance et la mémoire. De quelque façon que ce soit, nous prévoyons donc dans l'avenir, tantôt des biens, tantôt des maux; nous croyons à leur venue prochaine ou éloignée, assurée ou incertaine, nous y croyons plus ou moins; mais pour peu que nous y ayons foi, nous ne pouvons nous empêcher d'en éprouver quelque émotion. Quelle est cette émotion?

S'agit-il d'événemens fâcheux ou désagréables, la perspective que nous en avons nous cause comme par avance quelque chose de la tristesse, de la haine et de l'aversion qu'ils nous inspireraient s'ils étaient présents. Ils ne sont pas, mais ils seront; ils sont déjà dans notre pensée, nous en sommes en idée les témoins et les objets; nous éprouvons donc à peu près toutes les affections qui nous viendraient de la simple réalité. Souvent même nous les éprouvons plus vives et plus arden-

tes; car souvent la prévoyance, mêlée de beaucoup d'imagination, va bien au-delà des choses elles-mêmes; elle en exagère la gravité, elle en grossit les conséquences, elle les montre fâcheuses et funestes à l'excès, et par suite elle donne lieu à une impression excessive, à un sentiment d'affliction qui dépasse de beaucoup la juste mesure du vrai. Telle est en général l'appréhension, qui, dans ses différens degrés et ses nuances variées, revient toujours à un mouvement de douleur, de haine et d'aversion en rapport avec l'avenir.

Si nous n'avions que l'appréhension en portant nos regards sur l'avenir, nous serions trop malheureux; par compensation, nous avons l'espérance: l'espérance nous vient de la croyance que nous avons à certains biens que le temps doit nous amener. A peine avons-nous cette opinion, sur quelque principe qu'elle repose, qu'aussitôt notre cœur s'émue et anticipe, sur la joie, l'amour et le désir que pourra lui causer un jour le doux objet qui l'intéresse: il est heureux d'un bonheur qu'il n'a pas encore, mais qu'il prévoit et dont il compte jouir un jour. Il se transporte hors du présent, se rapproche en idée de l'avenir qui l'attend, croit y toucher, y touche presque, et se trouve alors disposé comme si une impression immédiate ouvrait son âme à la joie, à l'amour et au désir. Puis, selon que la foi qu'il a à cette perspective, plus ou moins vive, plus ou moins ferme, plus ou moins riche d'imagination, lui montre les biens qu'il prévoit comme plus ou moins certains, plus ou moins conformes au vrai, son espoir se modifie en raison de toutes ces circonstances. Bien rarement nous sommes assez sages pour juger de ce qui sera avec raison. La plupart du temps nous sommes si aveugles, si indiscrets, si peu prudents, quand il s'agit de bon-

heur, que, nous livrant à l'illusion, nous nous faisons notre avenir bien plus beau qu'il ne sera. Il y a des momens où il n'en est pas ainsi; ce sont ceux où affligés, accablés du présent, nous ne portons sur le futur qu'un regard triste et troublé; alors sans doute nous espérons mal, quelquefois même nous désespérons. Il y a aussi des tempéramens dont la constante disposition est de ne rien prendre en bonne part, et pour lesquels ce qui doit être ne vaut pas mieux que ce qui est; mais ces momens sont clairs-semés, ces tempéramens font exception, et d'ordinaire ce qui est à craindre, c'est bien plus l'exaltation et les fausses joies de l'espérance que son abattement outre mesure et ses chagrins sans vérité.

Aux phénomènes *affectifs* qui accompagnent la notion de ce qui a été, est, ou sera, il faut encore ajouter ceux qui se lient à la notion de ce qui peut être imaginé. Il y a en effet des émotions qui tiennent à cet acte de l'esprit; même lorsque les objets de l'imagination sont pris pour ce qu'ils sont, pour des êtres sans réalité, comme cependant tels qu'ils paraissent, ils semblent beaux ou difformes, agréables ou désagréables, ils ne laissent pas que de faire sur l'ame une certaine impression, et d'y exciter quelque mouvement de plaisir ou de déplaisir. Certainement on n'y croit pas, et on n'en est pas affecté comme si on y avait pleine croyance: cependant le seul aspect des qualités qu'on leur prête suffit pour tirer le cœur de l'apathie et de l'indifférence, et y jeter à quelque degré la joie ou la tristesse. Mais quand dans le rêve, la folie, ou bien encore dans la fièvre de l'enthousiasme poétique, sans faculté pour se reconnaître et juger son idée, on confond une fiction avec une perception réelle, et qu'on suppose à la pre-

mière la même vérité qu'à la seconde, dupe d'une erreur plus ou moins longue, on éprouve tant qu'elle dure le même effet de passion qu'on recevrait de causes réelles; on jouit ou on souffre, on aime ou on hait, on désire ou on repousse, de la même manière que si les images avaient vie et existence; elles existent en effet, elles sont vivantes et réelles pour l'esprit qui est déçu: elles ont sa foi comme la réalité, elles l'intéressent au même point, avec cette circonstance déplorable, qu'en opposition avec le vrai elles donnent naissance à des affections souvent bizarres et monstrueuses. Les fous sont un triste exemple de ce phénomène moral: avec leurs longs rêves de malheurs ou de bonheurs inouïs, avec leurs transports sans raison de douleur ou de joie, toujours hors de leur situation, victimes ou dupes de leurs chimères, ils inspirent de la pitié, mais non de la sympathie; ils sont trop hors de la vérité.

Nous voilà au terme de l'examen des principales modifications que la joie, l'amour et le désir, la douleur, la haine et l'aversion, reçoivent des différens actes de la pensée. Nous avons la connaissance de l'affection pure et simple, du regret et de la réjouissance; de la crainte et de l'espérance, des plaisirs et des peines d'imagination. Passons maintenant à d'autres points de vue.

Il y a des biens et des maux qui ne nous affectent qu'un moment, parce que nous ne sentons qu'un moment l'effet qu'ils font sur nous. Il y en a d'autres, au contraire, qui durent un certain temps, et qui donnent naissance à un phénomène curieux à observer, le phénomène de la décroissance et de l'affaiblissement successif des émotions qu'ils excitent. Au premier abord, pourvu toutefois qu'ils paraissent tels qu'ils sont, nous

en avons le sentiment le plus vif et le plus intense que jamais nous en aurons. Surpris et agités, tout à l'effet qu'ils font sur nous, nous ne perdons rien, pour ainsi dire, de leur influence bonne ou mauvaise, nous la recevons dans toute sa force; nous sommes au comble de la joie ou au plus profond de la douleur: ces biens et ces maux sont donc sentis autant qu'ils peuvent l'être; ils ne le seront jamais plus, et non-seulement ils ne le seront pas plus, mais ils le seront moins, et moins encore, et finiront peut-être par être insensibles. En effet, quand nous avons été pendant quelque temps en leur présence, nous cessons d'être aussi frappés que nous l'étions au commencement des différentes circonstances par lesquelles ils nous intéressent; nous en sommes moins touchés, nous les avons moins à cœur, et la passion n'est plus la même. Bientôt même, parmi ces circonstances, il en est telles ou telles qui s'effacent, disparaissent et ne comptent plus comme agréables ou désagréables; c'est autant de moins dans les biens, autant de moins dans les maux, autant de moins par conséquent dans les affections qu'ils déterminent. Et plus nous allons, moins nous y prenons garde, moins nous en jouissons et moins nous en souffrons; jusqu'à ce qu'enfin, avec le temps, nous en perdions à la fois le sentiment et la passion. C'est ce qui se passe infailliblement alors même que nous nous bornons à laisser faire la nature; à plus forte raison, quand nous l'aidons, et que, par un effort de la volonté, nous travaillons à nous distraire des biens et des maux qui nous arrivent, à en affaiblir l'impression, et, s'il se peut, à la faire cesser. Les âmes fortes sont excellentes pour hâter de leur vertu cet apaisement naturel des perceptions affectives; elles les remplacent successivement,

par des perceptions d'un autre genre ; elles les combattent du moins par ces nouvelles perceptions , et bientôt elles ne les ont plus que comme de vagues instincts , et de confus sentimens qui restent dans la conscience sans la troubler ni l'agiter. C'est ainsi qu'elles se mettent en paix ; elles ne sont pas plus que d'autres inaccessibles aux causes de joie et de tristesse , elles ne sauraient s'y soustraire ; mais quand une fois elles les ont senties , elles se mettent en mesure de les moins sentir , de les sentir de moins en moins ; elles se donnent à d'autres idées , se livrent à d'autres occupations , font de plus en plus abstraction de l'agréable ou du désagréable ; et enfin s'aperçoivent à peine de leurs premières sensations. Elles en triomphent , et triomphent en même temps des émotions qui en étaient la suite ; elles calment d'un même coup leur esprit et leur cœur. En général , les recherches scientifiques , le soin des affaires publiques , les habitudes laborieuses sont très utiles pour amener une telle paix dans la conscience. Ce qu'on appelle le *caractère* consiste en grande partie à les faire servir à cette fin avec sagesse et fermeté.

D'après ce qui vient d'être dit , l'effet du temps sur les passions serait de les éteindre graduellement.

Cependant il y a une exception qui du moins a de l'apparence , et nous devons en rendre raison.

Il est des passions qui , avec le temps , au lieu de tomber , ne font que croître , ou qui du moins restent et persistent sans de notables altérations. N'est-ce pas là une contradiction à ce qui vient d'être avancé ? Examinons le fait attentivement. A quoi peut-il tenir ? à deux raisons faciles à voir : 1^o à ce que les biens et les maux , d'abord moins bien compris dans leurs circonstances et

leurs conséquences, moins bien appréciés par l'esprit, jugés au-dessous de ce qu'ils étaient, mais ensuite mieux connus, estimés avec plus de vérité, analysés avec plus de réflexion, ont paru, dans le premier moment, moins grands que par la suite : il est tout simple, en conséquence, que la passion qui se mesure sur l'idée de son objet, soit moins vive à son début, et s'anime avec le temps; car cet objet, maintenant mieux vu, est en quelque sorte devenu, soit meilleur, soit pire : le changement dans l'opinion en amène un dans l'affection; rien de plus simple que ce mouvement; 2° ou les biens et les maux ne paraissent pas seulement, mais sont réellement plus qu'ils n'étaient, ont acquis de nouveaux éléments, sont intrinsèquement plus considérables; et comme l'esprit s'en aperçoit, le cœur s'en ressent, et l'émotion augmente. C'est ce qui arrive chaque fois qu'aux principes déjà actifs de plaisir ou de peine se joignent d'autres principes qui, actifs dans le même sens, ajoutent à la force des premiers et en élèvent graduellement la puissance et l'effet. Dans ce cas aussi, rien que de très naturel : l'affection suit le sentiment; elle se modifie comme il se modifie; elle se nuance comme il se nuance; nous le savons, et par conséquent nous ne devons pas nous étonner qu'à la perception d'une cause devenue pire ou meilleure, la joie ou la peine deviennent plus grandes. Ainsi, soit que les biens et les maux n'aient changé que pour notre esprit, soit qu'ils aient à la fois changé pour notre esprit et en-eux-mêmes, dès que ce changement est en plus, l'impression qu'ils font sur l'âme doit aussi être en plus. Mais voici ce qui se passe ensuite : vient le moment où ils cessent d'être ou de paraître un progrès; ils s'arrêtent, ils se fixent, ils sont enfin à leur terme. Aussitôt les choses reprennent

leur cours; l'esprit se fait insensiblement aux biens et aux maux qui l'environnent, insensiblement il ne les voit plus du même œil qu'au commencement; il les estime de moins en moins; souvent à la fin il les sent à peine, s'aperçoit à peine de l'agrément ou du désagrément qu'il en éprouve. Ainsi va la passion : après avoir atteint son apogée, elle se dégrade peu à peu; elle baisse, elle tombe, et si elle ne meurt tout-à-fait, au moins languit-elle extrêmement; en sorte que le cas excepté (et ce n'est pas une anomalie, nous prions de le remarquer) d'un changement et d'un progrès dans la manifestation ou la réalité, soit des biens, soit des maux, la loi constante de la passion est de décroître et de s'affaiblir.

Cherchons maintenant pourquoi l'ame qui ne s'émeut que de ce qu'elle sent, sent de moins en moins, à mesure que le temps marche, les objets bons ou mauvais. Que sont ces objets, à ne les envisager et à ne les juger que sous un point de vue métaphysique? Des forces; des forces qui, morales ou physiques, ne nous sont bonnes ou mauvaises que parce qu'elles favorisent ou empêchent l'action de nos facultés. Nous percevons ces forces; si nous les percevons telles qu'elles sont, et qu'elles soient ce qu'elles seront toujours, n'ayant pas à nous en former une autre idée que celle que nous en avons, nous les connaissons dès ce moment dans toute leur réalité; nous n'avons plus rien de nouveau à y découvrir ou à y voir venir; elles nous ont donné leur mesure. Les voilà donc à nos yeux stationnaires et fixes. Mais pendant qu'elles demeurent sans changer ni avancer, nous-mêmes nous ne restons pas oisifs et immobiles, nous agissons, nous travaillons, nous augmentons notre puissance, et bientôt nous acquérons une telle conscience de nos ressources, que nous sommes portés à

moins estimer de tels auxiliaires ou de tels adversaires ; et plus nous allons, plus nous perdons de la haute opinion que nous avons d'eux ; en sorte que graduellement il nous arrive de les avoir en assez faible considération, quelquefois même de ne les regarder que comme choses indifférentes.

Or, dès l'instant que nous ne trouvons plus aux objets qui nous affectent la même valeur que dans l'origine, et à mesure que nous leur en trouvons moins, nous sommes naturellement disposés à les regarder avec moins d'attention, à les examiner de moins près, à en négliger successivement telles et telles circonstances, les moins importantes d'abord, les plus importantes ensuite, si bien qu'à la fin nous n'en avons plus qu'une vue vague et incertaine. Alors c'est à peine si nous sentons ces obstacles et ces secours dont d'abord nous avons une si vive perception ; l'idée s'en est comme effacée, et avec l'idée la passion qu'elle produit et caractérise ⁴.

⁴ On peut encore donner une autre raison de l'affaiblissement graduel de nos différentes affections, quand d'ailleurs, comme il a été dit, rien ne vient ajouter à l'excitation qu'elles ont une fois reçue. Cette raison est l'oubli d'abord partiel, puis complet, dans lequel nous jette, à l'égard des causes qui nous ont été bonnes ou mauvaises, cette foule de faits et d'événemens qui surviennent à toute heure, nous distraient, nous emportent, et nous font passer à chaque instant d'une impression à une autre impression, d'une émotion à une autre émotion. Il est difficile qu'à la suite de tout ce mouvement, nous ne perdions pas de vue et ne cessions pas de sentir nombre de maux et de biens. Le cours des choses entraîne tout ; les idées et les affections de la veille s'effacent devant celles du lendemain, et la vie se passe ainsi dans une continuelle succession de passions qui s'amortissent et de passions qui s'éveillent, pour elles-mêmes languir un jour, et céder la place à celles qui s'élèvent.

En résumé, il est donc clair que sauf l'apparente exception que nous avons expliquée plus haut, toute passion va décroissant.

Il n'y a pas de joie qui à la longue ne se calme et ne s'affaiblisse, pas d'amour qui ne se refroidisse, pas de désir qui ne se relâche; il n'y a pas de douleur qui se soutienne, de haine qui persévère, de ressentiment qui ne s'éteigne; point de regrets qui ne s'adoucissent, de réjouissances qui ne se calment, d'espérances et de craintes qui ne perdent de leur énergie. Le temps passe la main sur tout, abaisse tout, maîtrise tout. Les plus vives affections, abandonnées à elles-mêmes, ne sauraient lui résister; il les pousse toutes à leur fin, et il en est une foule qu'il y mène.

Mais, dira-t-on peut-être, les passions généreuses, les passions douces et bienveillantes, celles qui n'ont que le bien pour objet, l'amour de la gloire et le patriotisme, les attachemens de famille, l'amitié et la reconnaissance, toutes subissent donc ainsi cette triste loi de la durée. N'est-ce point là à la fois une mauvaise pensée, et une erreur? Non, certes; il ne s'agit que de s'expliquer; expliquons-nous par un exemple qui servira pour tout le reste.

Les attachemens de famille peuvent demeurer, et demeurent souvent aussi tendres et aussi intimes qu'ils l'ont été dans le principe, quoique cependant il faille reconnaître qu'avec l'âge et les années, avec les changemens de relations auxquels ils sont sujets, ils ne périssent pas sans doute, mais se diversifient, se varient

et prennent en général un caractère plus sérieux. Mais à quoi tient qu'ils ne passent pas et se conservent comme ils font? A une circonstance qui, loin de les montrer comme une exception à notre théorie, les y rattache au contraire par un rapport évident. En effet, si une mère aime son enfant au dernier jour comme elle l'aimait au premier, si elle lui garde si fidèlement son dévouement et ses soins, si elle ne vit qu'en lui et pour lui, c'est qu'en son cœur incessamment se renouvellent les impressions qui le nourrissent de tendresse; c'est que cet enfant n'est pas pour elle aimable et bon une fois pour toutes, mais qu'il l'est à tout instant, et à tout instant d'une manière nouvelle; c'est qu'avec son sens de mère elle découvre continuellement en lui une foule de traits qui l'intéressent, qu'elle les recueille de toute son ame, et en avive son amour. Ce bien n'est pas pour elle quelque chose de fixe et de fini; c'est l'infini, c'est la vie même, avec tout ce qu'elle a de plus attrayant et de plus varié dans ses attraits. Qui dirait tout ce que cet objet lui offre de sources de jouissance? tout ce qu'elle sait y apercevoir de raisons d'attachement? et comment elle ne cesse jamais de lui revenir plus aimante, plus dévouée de jour en jour? Le cœur d'une mère a bien à sentir avant d'en finir avec son enfant; il ne s'épuise pas en cette science.

Tout vient de ce que, comme nous l'avons dit, il y a dans la cause de cette affection renouvellement continuél de la faculté de plaire. Mais faites que cette cause ne se diversifie ni ne se développe, qu'elle ait toujours, et toujours la même manière d'affecter, qu'elle n'acquière ni ne gagne rien, et bientôt, moins agréable, peut-être enfin indifférente, elle ne donnera plus nais-

sance qu'à une vague et faible émotion. Telle serait une de ces créatures, qui, après les premiers pas, tout d'un coup arrêtées, languissent et n'offrent plus que l'image de l'idiotisme. Pour soutenir à son égard la tendresse maternelle, il faudrait puiser dans la pitié, dans la religion et dans le devoir de nouveaux motifs de bienveillance. En elle-même, et par cela seul qu'elle vivrait sans progrès, elle manquerait de ce qui renouvelle et ranime l'affection.

Il en est de même de l'attachement des enfans pour leurs parens. Pourquoi un fils aime-t-il encore, comme il l'aimait dans son enfance, le vieux père dont il a reçu tant de gages de sollicitude ? il n'y en a pas d'autre raison que celle que nous avons déjà donnée. Ce père n'a pas été tendre, dévoué, prêt à tout, une seule fois, et d'une seule sorte ; il n'a pas fait en un jour, et pour en finir au plus vite, tout le bien qu'il avait à faire ; il ne s'y est pas pris d'une seule façon pour accomplir sa longue tâche ; il ne s'est pas marqué une heure après laquelle il se crût libre de déposer sans retour le fardeau de la paternité ; il a veillé et persévéré ; il s'est transformé et multiplié afin de mieux accomplir son œuvre. A chaque jour son souci, à chaque affaire son soin propre. Il s'est fait tout à tout, il n'a manqué à aucune circonstance, il a puisé dans ses entrailles cette industrie des bonnes choses, qui ne se repose ni ne finit, et trouve toujours le moyen d'être utile et secourable. Ce fils est tout pour lui ; il ne peut s'en détacher, en détacher un moment son regard doux et séricieux ; il le couvre de sa vigilance et de sa tendre sollicitude. Après l'éducation qu'il lui a donnée durant l'enfance et l'adolescence, vient le conseil qu'il ménage aux ardeurs de la jeunesse et à la raison de l'homme fait, viennent mille manières de le servir de

sa fortune et de son crédit; puis la joie d'être heureux père, l'orgueil de se voir revivre avec honneur dans son sang, la sympathie pour les succès, les consolations pour les revers; en voilà certes plus qu'il ne faut pour ne jamais laisser s'éteindre la piété filiale. Sous de telles impressions incessamment renouvelées, il est impossible qu'elle languisse, s'affaiblisse et se perde. C'est la loi de toute passion de vivre et d'agir en proportion du bien ou du mal qui la produit; et ici le bien, loin de s'épuiser, se renouvelle et se multiplie sous mille formes différentes.

Mais faites une hypothèse: supposez que le père, abjurant ses devoirs, après quelques peines prises pour le bonheur de sa famille, croyant sa tâche faite, et le cœur peu troublé, ait quelque chose à ses yeux de plus cher que ses enfans, et ne leur témoigne que cet intérêt vulgaire et instinctif que l'on prend presque sans y penser à des êtres de son sang; que père nul, plus que mauvais père, il n'aille jamais à leur cœur par un de ces mots qui touchent, un de ces actes qui attachent, qu'il vive en paix sur leur compte, s'inquiétant peu de leur présent et leur abandonnant leur avenir, et voyez si avec le temps, il trouvera encore dans ces ames quelque chose du sentiment qu'il devrait leur inspirer. Elles ne le haïront peut-être pas, parce qu'il n'a pas été méchant, mais il n'a pas été bon, ou il l'a été si faiblement, avec si peu de sollicitude, de zèle et de tendresse, qu'elles ne l'aimeront certainement pas, ou qu'elles l'aimeront de moins en moins. Si elles n'arrivent pas à l'indifférence, ce sera en faisant effort pour apprécier le plus possible le peu de bien qu'elles en ont reçu, et en essayant par cette idée de se donner quelque émotion. Mais pour peu qu'elles lui ressemblent, qu'elles

le négligent comme il les a négligées, elles en viendront à son égard à une parfaite indifférence.

Il est donc très vrai que les passions tendent en général à s'affaiblir et que celles qui durent et demeurent ne doivent cette vie et cette durée qu'à l'action soutenue des causes qui les déterminent.

Par suite de cette disposition qu'ont les passions à s'affaiblir, quand elles ne sont pas ravivées et renouvelées par leur objet, il arrive quelquefois que des âmes, chez lesquelles la sensibilité peu développée manque d'élan et d'excitation, voient successivement languir, s'effacer et s'éteindre toutes les affections qu'elles éprouvaient; elles les perdent toutes peu à peu, et elles finissent par tomber dans un complet repos de cœur. Mais ce repos n'est point le calme de la modération et de la force. C'est bien plutôt l'épuisement de la faiblesse et de la langueur, une sorte de paralysie qui atteint la vie intime, une maladie morale qui gagne le fond de l'âme; c'est l'ennui avec ses joies et ses douleurs expirantes, ses amours sans élan, ses haines sans vigueur, ses désirs impuissans, et ses colères qui ne font rien; c'est l'ennui dont, à un certain point, le caractère est de n'être plus ni une peine ni un plaisir, mais un je ne sais quoi qui tue l'action, et qui, en se prolongeant, mène au dégoût de la vie et aux violences qui la terminent. Tant il est vrai qu'il semble à l'homme que tout est fini pour lui, quand il n'a plus de cœur pour rien et ne prend plus intérêt à rien.

Nous nous sommes assez arrêtés sur ce fait, pour qu'il soit maintenant connu dans toutes ses circonstances. Hâtons-nous de passer à l'examen d'un fait nouveau.

Les biens et les maux sont réels ; mais nous ne les jugeons pas toujours tels qu'ils sont réellement. Nous les voyons quelquefois plus grands, quelquefois moindres qu'ils ne sont ; quelquefois aussi nous les voyons là où réellement ils ne sont pas , et trompés par les apparences nous les confondons entre eux , et prenons tour à tour ou ceux-ci pour ceux-là ou ceux-là pour ceux-ci. Exagération ou dépréciation , fausse estime en plus ou en moins , perception à contre-sens , jugement hors de la vérité , voilà autant d'espèces d'erreurs auxquelles notre esprit est sujet quand il sent les biens et les maux.

Il s'agit d'apprécier l'effet de ces diverses erreurs sur les mouvemens affectifs qu'elles excitent dans l'ame. Elles se réduisent en général à ces deux points principaux : mal saisir la valeur , mal comprendre la nature , soit des biens , soit des maux. Or , pour commencer par celui des deux qui sans contredit doit entraîner les conséquences les plus fâcheuses , qu'arrive-t-il à la passion , quand la pensée qui la produit s'égare au point de ne pas reconnaître la vraie nature des choses , et conçoit comme bonnes celles qui sont mauvaises , comme mauvaises celles qui sont bonnes ? Un tel désordre de l'intelligence passe nécessairement dans les affections , et après avoir troublé la tête , porte dans le cœur le même trouble. Voici en effet ce qui a lieu : on pense voir un bien là cependant où il n'y a qu'un mal , on y croit comme à un bien , on en jouit en conséquence , on l'aime , on le recherche ; qu'est cela , sinon la perversion du sentiment naturel ? Le sentiment naturel , puisqu'il y a cause malfaisante , serait de souffrir , de haïr , de repousser et d'éviter ; en se développant dans un sens contraire , il va contre l'ordre et la raison , il est

faux et absurde, il pourrait être monstrueux; ce serait le cas, par exemple, où prenant le vice pour la vertu, nous le verrions du même œil et l'accueillerions dans notre cœur avec les mêmes émotions; il y aurait dans cette disposition plus qu'un simple égarement, il y aurait un désordre révoltant et hideux; il ne manquerait plus pour y mettre le comble, que de traiter à son tour la vertu comme le vice, de la frapper du même mépris et de la regarder avec le même dégoût. Et sans doute il est charitable, il est d'une haute moralité, de distinguer dans l'homme méchant ce qui est de l'homme et du méchant, afin d'avoir encore pour l'un l'amour qu'on ne peut plus avoir pour l'autre; mais aimer le coupable comme coupable, aimer dans le crime le crime lui-même, voilà ce qui ne serait plus ni charité, ni indulgence louable, mais faiblesse et dépravation. Le mal n'est fait que pour inspirer la répugnance, le dégoût; que s'il arrive qu'il excite un sentiment opposé, c'est seulement parce qu'il paraît ce qu'il n'est pas réellement. Ainsi l'ordre pour la passion est de repousser ce qui n'est pas un bien. Voilà pourquoi l'espèce d'erreur dont nous nous occupons en ce moment, en portant l'ame à un mouvement de joie, d'amour et de désir, ne la porte qu'à un mouvement déraisonnable et absurde. Il faut en dire autant de celle qui fait qu'on prend un bien pour un mal. Dès qu'une fois on s'aveugle assez sur la nature de certaines choses pour croire qu'elles sont mauvaises, quoique cependant elles soient bonnes, la conséquence inévitable d'une idée si fâcheuse est de provoquer la douleur, la haine et l'aversion. On se trouve dans son idée en proie à des maux réels, on se croit malheureux, et on se passionne en conséquence contre ce qu'on juge faussement la cause

de sa douleur. Mais ni cette cause n'est ce qu'elle semble , ni cette passion ce qu'elle devrait être ; l'une est un bien au lieu d'être un mal , l'autre une répugnance au lieu d'être un désir ; en cet état la sensibilité n'est plus vraie ni raisonnable ; son rôle serait , puisqu'il y a bien , de s'épanouir et de s'épancher , et elle se contracte et se resserre ; ce serait de se porter , de se presser vers l'objet qui l'excite , et elle le repousse et s'en détourne : elle peut aller dans ce contre-sens jusqu'à une complète extravagance. Et par exemple , quoi de plus désordonné que la fureur de l'insensé qui s'irrite comme d'une offense du bienfait qu'il reçoit , et n'aspire qu'à se venger de la main dont il le tient ! un pareil mouvement de cœur s'explique sans doute par la folie , mais comme la folie il est un désordre. Voilà pour la passion une première manière d'être vicieuse ; en voici maintenant une autre qui , pour n'être pas aussi grave , n'en mérite pas moins d'être remarquée.

On fait souvent fausse estime des biens et des maux que l'on éprouve , et sans se tromper sur ce qu'ils sont , on peut se tromper sur ce qu'ils valent ; par inattention , par préjugé , faute de ce sang-froid qui mesure juste , on y ajoute ou on en retranche , on se méprend sur leur durée que l'on exagère ou que l'on réduit , sur leur degré d'intensité que l'on élève ou que l'on abaisse ; on tombe dans une foule de mécomptes , qui tournent tous plus ou moins au détriment des affections. Ici encore c'est l'esprit qui est la cause de tout ce qui arrive , et contre ce que dit le proverbe , mauvaise tête ne fait pas bon cœur. En effet , dès qu'on se persuade que les choses bonnes ou mauvaises sont meilleures ou pires qu'elles ne sont , à l'instant les sentimens prennent un caractère d'exaltation dont le principe est dans la

pensée, et comme il y a excès dans le jugement, il y a excès aussi dans l'affection. La joie n'a pas de mesure, l'amour de discrétion, et le désir de retenue; tout se porte à l'extrême et au-delà des justes bornes: et de même la douleur, la haine et l'aversion; elles dépassent leur objet et se perdent en mouvemens aussi vains qu'exagérés. La passion pêche alors par transports et intempérance; elle n'est pas fausse et sans motif, car il y a du réel dans ce qui l'émeut, mais elle est immodérée; tant qu'elle ne se montre avec ce défaut que sur un théâtre sans grandeur et dans de petites circonstances, elle ne paraît que puérile, ridicule et frivole; mais si elle se mêle à de graves sujets et s'agite dans une haute sphère, elle devient terrible et déplorable. Dans tous les cas elle est mauvaise, parce qu'elle n'est pas en rapport avec la vraie valeur des choses.

Elle est sujette à un autre désordre dont la source est également dans une fausse appréciation soit des biens soit des maux. Si au lieu de les estimer trop on les rabaisse outre mesure, si dans cette disposition à les amoindrir on les réduit presque à rien, cette erreur ne demeure pas un simple fait de l'entendement, elle atteint les affections, les modifie dans son sens, les déprime et les fait descendre fort au-dessous de ce qu'elles devraient être. Celui qui est dupe de cette illusion ne jouit ni ne souffre plus en raison même des qualités dont les objets sont revêtus, mais en raison de l'opinion qu'il lui a plu de s'en former; et comme il les juge fort inférieures à ce qu'elles sont en réalité, il est d'autant mieux disposé à ne pas s'en émouvoir. Il s'en trouble si peu, qu'il sort à peine de l'indifférence; il est insensible et apathique; or, s'il est dans l'ordre d'être insensible quand il n'y a pas lieu

de s'affecter, quand il ne se présente ni bien ni mal, pour éveiller l'amour de soi et l'exciter à l'action, il n'y a plus ordre mais désordre à se trouver dans le même état, lorsque les circonstances sont différentes, et qu'estimées ce qu'elles valent, elles devraient nécessairement toucher et émouvoir. L'absence ou l'extrême faiblesse de la joie et de ses conséquences, au moment où vient un bien qui était fait pour des transports, l'absence ou la langueur de la tristesse et de la haine, au moment où arrive un mal qui appelait une vive passion, voilà certainement une altération de la faculté de sentir. Y voir du stoïcisme, et admirer comme vertu cette tiédeur d'affection dont le secret est dans une erreur, c'est méconnaître le stoïcisme et faire injure à la vertu, c'est prendre pour de la puissance un défaut d'énergie et croire au calme de la modération, là où il n'y a que froideur aveugle. Que penser de l'homme, par exemple, qui, faute de jugement, éprouvant sans les comprendre les pertes les plus cruelles, insensible par ignorance, n'aurait de cœur pour quoi que ce fût, n'aurait pas une larme, pas un soupir? il ferait pitié, le malheureux, et sa tranquillité ressemblerait à de l'abrutissement et non à de la sagesse. La sagesse est de se livrer modérément à la douleur, mais non de sentir les plus grands maux, comme on sentirait les plus petits. De même pour l'homme auquel échoirait quelque grande prospérité; qu'il s'y trompât au point de la prendre pour la plus vulgaire fortune, et que sans se douter de ce qu'il possède il en eût à peine quelque joie, faudrait-il lui faire honneur de ce sang-froid sans discernement, et le juger ferme parce qu'il serait de marbre? Non certes, et son indifférence plus près de la mort que de la vie, signe d'épuisement et non de vi-

gueur, annoncerait une conscience qui défaille et s'éteint. Posons un cas extrême. La trahison est hideuse, la fidélité admirable; l'idée de l'une doit inspirer le mépris et l'aversion, celle de l'autre au contraire l'admiration et le dévouement; hé bien! cependant, que le témoin qui a sous les yeux le spectacle de ce vice ou de cette vertu, que la personne qui doit y prendre l'intérêt le plus direct, restent froids et sans émotion, faute de comprendre ce qu'ils voient, il y a là quelque chose qui choque et qui confond la raison.

Il est donc trop vrai que jamais l'ame ne tombe dans une telle indifférence, sans corrompre sa sensibilité.

Puisque nous savons par ce qui précède comment pèche la passion, comment, selon qu'elle est trompée soit sur la nature soit sur la valeur des objets auxquels elle se rapporte, elle est d'une part sans vérité, de l'autre sans mesure, et mauvaise dans les deux cas; il est aisé de savoir quelles conditions elle doit remplir pour être dans l'ordre et selon le bien. Il faut d'abord que ce qu'elle regarde comme agréable ou désagréable, avantageux ou nuisible, ait réellement ce caractère; car autrement elle serait absurde; il faut en outre que ses objets, reconnus pour ce qu'ils sont, ne soient pas estimés plus ou moins qu'ils ne valent; alors elle est dans le vrai; elle y est excellemment. Sans excès comme sans défaut, sans exagération comme sans faiblesse, pleine de mesure et de proportion, elle a cette juste activité qui est l'ordre même mis en pratique; elle ne s'arrête pas en deçà, elle ne s'emporte pas au-delà du but réel qu'elle doit atteindre, elle l'atteint, et s'y tient, réglant sa marche sur une idée pleine de vérité et de sagesse; et ce n'est pas une raison pour que parfois elle ne soit pas vive, très vive même et très ardente; cela dépend

des sujets qui l'excitent et l'animent ; s'ils sont tels qu'ils doivent la porter à des mouvemens énergiques, par-là même qu'elle se déploie avec justesse et convenance, elle se déploie avec énergie : elle est tout ce qu'il faut qu'elle soit dans sa situation et d'après ses motifs. Seulement, jamais elle n'est violente, parce que la violence est un excès. De même aussi, quand elle est calme elle ne l'est pas avec apathie; paisible mais vivante, modérée mais soutenue, elle répond parfaitement aux biens ou aux maux qui la provoquent, et qui n'ont rien que d'ordinaire. Telle est la passion bien réglée.

Jusqu'ici, dans nos recherches nous n'avons guère considéré la sensibilité qu'en elle-même ; nous ne l'avons pas envisagée au moins d'une manière expresse dans son rapport avec ses objets. Or, quand on vient à l'observer sous ce point de vue nouveau, on reconnaît des diversités qu'il n'est pas sans intérêt d'examiner et de classer. Nous allons essayer de le faire dans un résumé rapide.

Il y a dans la création deux grandes espèces d'êtres, et au-dessus de la création un être, l'être absolu, avec lesquels l'homme est nécessairement en rapport d'affection. En effet, soit qu'il les sente et les perçoive directement, soit qu'il les conclue par la raison, il y croit dès qu'il les conçoit, et il y croit comme à des existences auxquelles la sienne est intéressée. De là l'impossibilité de rester indifférent à leurs qualités bonnes ou mauvaises, de là toutes les émotions auxquelles il se livre en leur présence.

Deux grandes espèces d'êtres se montrent dans la

création; deux grandes classes de forces ; les forces physiques et les forces morales , celles qui n'ont que le mouvement , et celles qui l'ont et le sentent , et par suite sont capables de lui donner une direction ; plus simplement, dans la création il y a les corps et les esprits, la nature et la société , ce qui n'est pas l'homme et ce qui est l'homme : cette division embrasse tout ; les animaux, qui en apparence en sembleraient exclus, y sont cependant compris ; tenant de l'homme et de ce qui n'est pas l'homme , ses semblables sous quelques rapports , et sous d'autres ses contraires , sur la limite des deux mondes , ils sont pour une part dans celui-ci , pour une part dans celui-là , et au moyen de cette distinction , loin d'être en dehors de ce système , ils y ont la double place à laquelle ils ont droit par leurs attributs et leurs facultés.

Ainsi donc , en premier lieu , regardons les êtres qui sont privés d'intelligence et de volonté ; les solides , les liquides , les fluides , leurs combinaisons de toute espèce , les minéraux , les végétaux , et en partie les animaux ; examinons-les dans leur action sur le principe des passions , et voyons comment ils en modifient les divers développemens.

Jugés bons ou mauvais , ce sont des biens ou des maux ; ils affectent l'ame en conséquence ; mais comme ils l'affectent sans dessein , elle ne s'émeut pas de la même manière que si elle avait affaire à des agens intelligens et libres ; elle les tient , selon leur caractère , pour agréables ou désagréables , avantageux ou nuisibles ; elle ne les tient pas pour amis non plus que pour ennemis , elle ne leur sait pas gré du plaisir et ne

leur en veut pas de la peine qu'ils peuvent lui causer, elle ne leur impute pas leur action. Si donc, selon sa loi, elle jouit, aime et désire ou souffre, hait et repousse, c'est sans mêler à ces mouvemens rien qui suppose l'intention dans les objets qui l'impressionnent. Elle n'y voit, n'y sent qu'un fait, et pour ce fait elle peut bien les rechercher ou les écarter, mais en les traitant comme des choses et non comme des personnes, en s'abstenant de toute pratique qui implique foi à une nature et à des qualités morales. Point de prières ni de menaces, point de caresses ni de violences, nul sentiment de gratitude non plus que de vengeance; une simple disposition à se saisir ou à se délivrer d'une puissance toute matérielle, de l'appétit ou de la répugnance, des affections purement physiques, il n'y a rien de plus dans la conscience. On ne s'éprend pas pour une pierre, quelque belle qu'elle paraisse, on l'admire, on s'y arrête, on se plaît à la regarder, on éprouve même en la voyant quelque chose qui ressemble assez à une sorte de bienveillance; c'est du goût, si l'on veut, mais ce n'est pas cet attachement, cette douce tendresse de cœur qu'inspire la beauté animée et vivante, la touchante beauté d'une femme ou d'un enfant. L'émotion est dans le même sens, mais non du même degré; elle n'est ni aussi vive, ni aussi délicate, ni aussi profonde, ni aussi durable, elle est comme l'être auquel elle se rapporte, d'un ordre très inférieur. Il en est de même, si au lieu de plaire et d'agréer, un corps brut est désagréable ou nuisible de quelque façon. Il excite infailliblement un sentiment de répulsion; et selon le mal qu'il peut causer, le danger qu'il peut offrir, on s'efforce plus ou moins de le fuir ou de l'éloigner. Mais est-ce là cette haine active et énergique, que l'on porte

à tout ce qui nait avec dessein et intention? S'irrite-t-on contre cet objet? lui adresse-t-on des paroles de colère et de menace? et tout ressentiment ne tombe-t-il pas devant la pensée qu'il est privé de conscience et de liberté? La même remarque à peu près est applicable aux plantes qui, bien que plus vivantes, plus près de l'âme que les minéraux; et quoique déjà en possession d'une sorte d'organisme, n'ont cependant pas encore le principe de la volonté. Elles ont dans leurs variétés et leurs innombrables familles tout ce qu'il faut pour provoquer le mouvement attractif ou le mouvement répulsif; témoin les fleurs en particulier, qui, selon qu'on les perçoit, par tel ou tel sens, et qu'on leur trouve en les percevant telle ou telle propriété, deviennent quelquefois pour la vue, l'odorat ou le toucher, de véritables objets de passion et d'affection. Mais il n'y a pas à s'y tromper: alors même qu'on les voit avec le plus de plaisir ou de déplaisir, qu'on les recherche ou qu'on les évite avec le plus d'empressement, on est loin d'éprouver pour elles ce qu'on éprouverait pour son semblable; elles n'inspirent jamais qu'un sentiment physique. Les animaux eux-mêmes, malgré les analogies non-seulement physiologiques, mais morales et intellectuelles que quelques-uns ont avec l'homme, les animaux ne sont point tels, que comme causes bonnes ou mauvaises ils produisent sur nous le même effet que la présence d'un être humain. Ils ont de l'intelligence et du vouloir, mais non au point de s'élever à cet attribut de la personne qui fait de toute force qu'il distingue un ami ou un ennemi; il y a toujours dans tous leurs actes une bonne part qui appartient à l'instinct brut et aveugle; et dans ce qu'ils voient et résolvent, ils ne voient et ne résolvent jamais la justice ou l'injustice; la

charité ou la cruauté ; ils sont bons et mauvais par tempérament plus que par pensée , et nous les traitons en conséquence.

Ainsi se passent les choses, nous n'hésitons pas à l'affirmer , mais à une condition toutefois qu'il importe de ne pas oublier, c'est qu'en présence des objets du genre de ceux dont il s'agit, on n'aît pas d'eux une autre idée que celle qui leur convient, et que par aucune illusion poétique ou puérile, on ne leur prête une nature et des qualités qu'ils n'ont pas. Animer tout d'un esprit, tout vivifier, tout humaniser, voir le monde autre qu'il n'est, le rêver avec des âmes et des puissances intelligentes, le remplir de génies, de démons et de dieux, voilà qui change l'aspect des êtres, et avec leur aspect leur manière d'affecter la sensibilité. Peuplez les grottes et les bois de nymphes et de fées, personnifiez les éléments, intellectualisez les animaux, que le monde soit fait homme, et les passions qui s'y rapportent se développeront comme pour l'homme, car elles seront l'expression de l'illusion qui les fera naître. Mais que tout reste en sa nature, que tout paraisse comme le veulent l'expérience et la raison, et dès lors les choses physiques n'exciteront plus que des affections physiques.

Ainsi, point d'exception dans ces situations de l'âme où, par un jeu d'imagination qui emporte la croyance, par préjugé, par erreur, on éprouve pour un animal, pour une plante, pour une pierre, ce qu'on éprouverait pour son semblable ; on leur en prête la nature et on s'y intéresse en conséquence.

Quant à la raison pour laquelle, toutes choses égales d'ailleurs, nous avons toujours, à l'égard des corps, une affection moins intense, moins intime et moins vive qu'à l'égard des êtres moraux, il est évident qu'elle tient

à la conviction où nous sommes que pour des forces simplement actives, il y a beaucoup moins de moyens de nuire ou d'être utile, de déplaire ou d'agréer, que pour les forces qui, avec l'activité, ont la pensée et la liberté. Dans notre estime, celles-ci sont bien au-dessus de celles-là; elles ont bien un autre pouvoir, des ressources bien plus étendues; avec la faculté dont elles jouissent de se diriger, de se modifier, de se fléchir de mille manières, elles ont, pour le bien comme pour le mal, un art et des procédés dont ne sont jamais capables les êtres aveugles et nécessités. Pour peu qu'on ait la connaissance des qualités d'un corps, on sait ce qu'il en sera de l'impression qu'il doit produire, et l'on a comme la mesure de l'effet qui lui est possible; mais il n'en est pas ainsi d'un agent libre et intelligent; avec lui on ignore toujours jusqu'où peut aller sa capacité de servir ou de nuire, et sa conscience a des profondeurs qui recèlent à l'infini des volontés bonnes ou mauvaises. Voilà pourquoi, lorsque d'ailleurs les peines et les jouissances sont de fait à peu près les mêmes, jamais on ne les reçoit avec autant de tristesse ou avec une si vive allégresse, d'une cause matérielle que d'une cause spirituelle; elles ont toujours, dans le premier cas, quelque chose de moins touchant, de moins entraînant et de moins animé; elles laissent l'âme plus froide et ne la saisissent pas aussi fortement.

Telles sont les *passions physiques*. Dans cette classe il faut ranger toutes les dispositions que nous avons, soit d'instinct, soit par habitude, à rechercher ou à fuir tels ou tels êtres matériels. Ainsi, pour suivre l'ordre des sens, nos appétits ou nos répugnances en fait d'alimens de toute espèce; notre goût ou notre aversion pour certaines formes et certaines couleurs; notre amour pour certains sons, notre horreur

pour certains autres; les sensations opposées qu'excitent en nous les diverses odeurs; le plaisir et le malaise dont le siège est dans le toucher; tous ces mouvemens moins distincts qui, attractifs ou répulsifs, ont leur source dans les entrailles, voilà quelles sont, sous ce rapport, les principales passions physiques. Que si, au lieu de les analyser et de les diviser d'après les sens, les prenant telles qu'elles se trouvent dans leur existence réelle, composées, combinées comme elles le sont naturellement, on les considère non plus dans leurs élémens isolés, mais dans leurs relations avec des êtres auxquels elles se rapportent, on reconnaîtra des passions qui, plus ou moins complexes, se classent alors, par exemple, d'après les trois grands règnes de l'univers. De là ces appétits ou ces répugnances que nous avons pour un minéral, pour une plante ou un animal, et qui ne se réduisent plus à un désir ou à une aversion du palais, de l'œil ou de l'ouïe, etc., mais à une combinaison de toutes ces affections; et comme dans les trois règnes de la nature, ce qui nous intéresse et nous affecte peut être tour à tour l'utilité ou la beauté, à tous leurs degrés et dans toutes leurs nuances, il y a encore lieu, dans ce point de vue, à une nouvelle classification, et on peut, en conséquence, distinguer entre ces passions celles qui se rapportent à l'utile et celles qui ont le beau pour objet, les passions *intéressées* et les passions *désintéressées*, et pour plus de précision les passions *économiques* et les passions *poétiques*, ainsi de suite, tant qu'on aura des aperçus d'après lesquels il sera possible de tenter de nouveaux modes de classification.

Il y a dans la création deux grandes espèces d'êtres, les êtres physiques et les êtres moraux. Nous venons d'observer la sensibilité dans son rapport avec les premiers, il faut maintenant la considérer dans son rapport avec les seconds. Que sont les êtres moraux? qu'est-ce que l'homme en particulier, l'être moral par excellence? que sommes-nous? que sont nos semblables? Philosophiquement, nous l'ignorons, puisque nous faisons et que nous n'avons pas encore fait la science qui doit répondre à une telle question; mais, de sens commun, nous le savons et nous avons toutes les idées qui sont nécessaires à la solution que nous voulons pour le moment. Qu'est-ce donc que l'homme? une âme, une force qui se sent et qui, dans cette conscience, trouve l'intelligence, la passion, la volonté et la puissance; cette force est de plus unie à un appareil organique au moyen duquel elle est en rapport d'action et de réaction avec le monde extérieur. Nos semblables sont tous des forces qui ont cette nature et ces attributs; tous sont doués de cette activité intelligente et libre qui les distingue; ainsi que nous, des êtres de l'ordre physique.

Comme tels, ils sont pour nous, tantôt des causes de plaisir, tantôt des causes de douleur: ce sont des biens ou des maux; ils ne diffèrent point en cela de toutes les choses d'ici-bas qui, selon qu'elles favorisent ou contrarient notre bien-être, nous paraissent bonnes ou mauvaises, agréables ou désagréables. Il faut distinguer cependant; s'il se pouvait que dans l'homme nous ne vissions que l'homme lui-même, ou plutôt que dans l'homme il n'y eût que l'homme; s'il ne s'y mêlait pas l'individu, et avec l'individu une foule de circonstances qui souvent nous le rendent hostile, telles, par exemple, que la race, le pays, la reli-

gion, le gouvernement et les mœurs, l'homme, à nos yeux, ne serait jamais un principe de mal, une cause de douleur; il nous serait bon, uniquement bon, et nous l'aimerions de toute notre âme. La preuve en est quand il arrive que par entraînement de charité, ou par haute abstraction, nous ne voyons plus dans nos semblables que ce qui les fait nos semblables, les fils du même père, les créatures du même dieu, des êtres enfin comme nous; touchés de ce sentiment, nous ne trouvons dans notre cœur que bienveillance à leur égard. La preuve en est aussi dans l'existence de la société qui, partout et toujours inhérente au genre humain, témoigne assez de la nécessité où est l'homme de s'unir à l'homme comme à l'être qui est le mieux selon sa loi et sa destinée. La société se modifie, se transforme, se déplace, subit une foule de vicissitudes, se décompose parfois avec d'effroyables déchirements; mais elle déchoit sans périr, ne se décompose que pour se recomposer, se relève toujours avec le temps, et reprend son progrès, soit dans un lieu, soit dans un autre, soit sous une forme, soit sous une autre; elle est aux forces morales ce qu'est la gravitation aux forces de la nature; elle est leur attraction universelle. Pour qu'il n'y eût plus de société, il faudrait qu'il n'y eût plus d'humanité, comme pour qu'il n'y eût plus d'attraction, il faudrait qu'il n'y eût plus de substance physique. La misanthropie elle-même, cette folie qui a beau faire pour prendre l'homme en aversion, et qui ne peut y parvenir, la misanthropie n'est qu'une haine en apparence générale, et en effet tout individuelle; si bien même que d'ordinaire elle n'a pour motif que les vices ou les travers de certaines personnes, encore souvent s'y trompe-t-elle et prête-t-elle aux actions une couleur

qu'elles n'ont pas, se plaisant à tout noircir, à tout fausser à dessein; déplorable illusion, dans laquelle on commence par mal juger de certains hommes, pour finir par juger de tous d'après ceux-là. C'est là d'ailleurs une exception trop rare et trop peu importante pour ébranler la vérité de la sociabilité. Il est donc certain que lorsque dans l'homme nous ne regardons que l'humanité, nous n'y trouvons que du bien; et n'éprouvons en conséquence que plaisir et qu'amour.

Mais nos semblables n'ont pas seulement les attributs généraux qui distinguent notre nature; ils en ont une foule d'autres moins généraux, d'après lesquels ils se distinguent et se divisent en mille classes. Ils appartiennent à une race, à un pays, à une famille, ils ont une religion, un gouvernement et des mœurs; de naissance ou d'éducation, ils ont des instincts; des goûts ou des habitudes, qui, avec toutes les circonstances que nous venons d'indiquer et une foule d'autres qu'on peut y joindre, concourent à leur former une individualité très prononcée. Deux choses résultent pour nous de cette espèce d'individualité : elle nous rend nos semblables meilleurs et plus chers que s'ils n'étaient que des hommes, ou elle nous fait oublier que ce sont des hommes et des frères, pour ne nous laisser voir en eux que ce qui nous blesse et nous déplaît, et alors à l'amour du prochain, qui n'a pour objet que l'humanité, s'ajoutent d'autres sentimens plus précis et plus vifs, qui le redoublent et le développent, ou le combattent et l'effacent; de là toutes les passions tant bienveillantes que malveillantes que nous inspirant les personnes avec lesquelles nous sommes en rapport.

Le caractère propre à ces affections est (nous l'avons

montré plus haut) très différent de celui que présentent les affections qui appartiennent à l'ordre physique. Comme elles naissent de l'idée que les êtres bons ou mauvais auxquels elles se rapportent ont la pensée et la liberté, et par conséquent sont moraux, elles sont elles-mêmes morales, et au lieu d'être simplement des appétits ou des répugnances, elles deviennent ces attachemens ou ces inimitiés de toute sorte dont les relations sociales sont le sujet et l'occasion. Elles sont toujours au fonds joie, amour et désir, douleur, haine et aversion; elles ne cessent pas de se développer par cette suite de mouvemens attractifs ou répulsifs; mais, se modifiant selon leurs objets, elles les recherchent ou les repoussent, intelligens et libres, tout autrement que quand elles les sentent aveugles et nécessaires; elles ont de l'ame pour des ames, à quelque degré qu'elles se montrent, à quelques rapports qu'elles se rattachent, emportées ou paisibles, générales ou particulières, indéterminées ou déterminées, quelles qu'elles soient en un mot dans leurs autres points de vue, elles ont toutes cela de commun qu'elles sont parlantes, expressives, et parfois éloquentes, comme jamais ne le deviennent de purs instincts physiques. Et pourquoi le sont-elles ainsi? parce qu'elles s'adressent à des consciences, parce qu'elles savent qu'elles sont comprises, et que c'est déjà là de la puissance. En effet le seul langage, le simple fait de l'expression, quand il se passe d'ame à ame, suffit souvent pour obtenir le résultat qu'on se propose, pour gagner un ami ou repousser un ennemi. Que l'action se joigne aux discours, que le dessein annoncé soit tenté et accompli, alors sans doute le besoin de posséder ou de repousser est beaucoup mieux satisfait : deux choses l'ont secondé, l'intention témoignée et l'inten-

tion réalisée. Mais une seule, la première, aurait pu être assez efficace. Voilà pourquoi, en passant, les passions morales prêtent bien plus à la poésie et à l'art que les passions toutes physiques. Essayez de chanter dans leur exacte vérité les affections qui ne s'adressent qu'à des corps et à de la matière, vous ne trouverez pas dans votre cœur une grande et forte inspiration : la nature, même quand on l'anime de toute la vie que peut y répandre la plus riche imagination, parce qu'elle est encore la nature, et qu'elle n'est pas l'humanité, ne donne jamais lieu à des émotions épiques et dramatiques. Il faut aux causes qui agissent sur le principe des passions un certain degré de sentiment, pour que l'expression des émotions puisse devenir poétique; sans cela elle demeure vulgaire et prosaïque, et ne rend que des besoins. Les affections sociales ne sont certainement pas toujours assez vives et assez élevées pour bien convenir à l'art; mais ce qui ne leur manque jamais, c'est un caractère expressif, c'est une manière de dire à leurs objets : je vous aime et vous désire, ou vous hais et vous déteste. Quand on éprouve l'action d'une cause toute matérielle, on se dit bien, mais on ne le lui dit pas : je jouis ou je souffre, je désire ou je repousse; on ne lui dit rien, parce qu'elle n'entend rien; on se borne à agir. Quand au contraire c'est un être moral dont on reçoit une impression, on lui adresse la parole, on lui exprime ce qu'on sent, on tâche de le lui faire comprendre. De là les vœux et les prières, les marques d'amour et de reconnaissance, tous ces signes qui servent à témoigner à la personne qui nous agréé l'état de notre cœur à son égard; de là aussi, par opposition, ces cris de haine et de colère, ces malédictions et ces menaces dont nous cherchons à effrayer l'ennemi qui nous poursuit. Tel

est le caractère distinctif des affections sociales; elles supposent de l'intelligence dans les agens auxquels elles se rapportent; elles consistent à savoir bon ou mauvais gré à ces agens; elles sont bienveillantes ou malveillantes, elles ont ensuite d'autres nuances selon les rapports dont elles naissent, et elles se classent comme ces rapports.

Leurs objets sont des personnes. Or, il y a des personnes qui par cela seul qu'elles sont d'un continent, d'un pays, d'un État qui n'est pas le nôtre, mais avec lequel le nôtre est en relation, nous plaisent ou nous déplaisent, nous sont amies ou ennemies. C'est leur organisation, leur tempérament, leur condition physique, ce sont leurs arts, leur industrie, leurs mœurs, leur politique et leur religion, c'est en un mot un certain nombre de qualités qui constituent ce qu'on appellerait bien leur nationalité, qui sont les causes de ces impressions. Les nationalités en effet ne nous sont pas indifférentes; de plus d'une façon elles peuvent aider ou contrarier l'existence de la société à laquelle nous appartenons; elles nous sont alors bonnes ou mauvaises; elles nous affectent dans notre patriotisme; il n'en faut pas davantage pour nous faire aimer ou haïr les individus dans lesquels nous reconnaissons ce caractère; quelque inconnus qu'ils nous soient d'ailleurs, et par cela seul qu'ils sont de telle ou telle contrée, nous trouvons dans cette idée un motif suffisant de les rechercher ou de les fuir. Que si nous avons l'occasion de les apprécier comme individus, dans leurs actes, dans leur vie, dans leur moralité personnelle, ce sentiment n'efface pas l'autre :

s'il lui est conforme, il le redouble; s'il lui est contraire, il l'atténue, mais ne le fait pas disparaître; c'est du moins ce qui est vrai toutes les fois que les ames, comme dans les races primitives et les peuples passionnés, se préoccupent avec véhémence du caractère national de leurs amis ou de leurs ennemis. Certes alors les affections de pays à pays ont une persistance et une force que rien ne saurait détruire, et qui éclatent fréquemment en mouvemens impétueux. Dans tous les cas, et alors même que l'instinct et le préjugé ont fait place dans les esprits à des jugemens mieux éclairés, il y a telles circonstances, comme la paix ou la guerre, une communauté d'intérêts ou une opposition de situations, qui raniment au plus haut point ces premiers sentimens et rendent au patriotisme tout son amour ou toute sa haine.

Toutefois il convient de remarquer qu'à mesure que le *cosmopolitisme*, ou le dogme philanthropique, qui de tous les hommes fait des frères, s'étend et se propage, ces amitiés ou ces inimitiés de race et de nation s'éteignent de plus en plus, et se perdent dans cet amour général de l'humanité, qui empêche à la fois ces préférences aveugles ou ces injustes répugnances.

Telles sont les passions de peuple à peuple.

Voyons ce qu'elles sont chez un même peuple, de citoyen à citoyen.

Là aussi il peut y avoir, au sein même de l'unité qui constitue l'État, une foule de diversités d'où naissent des classes et des rangs : les principales et les plus graves se tirent à peu près des mêmes faits qui distinguent dans leurs rapports les races et les nations ; ce sont la reli-

gion, les mœurs, les opinions politiques; les idées de caste et de famille. Il peut donc y avoir aussi entre les membres d'une société, indépendamment de l'affection nécessairement bienveillante qu'ils se portent les uns aux autres comme membres de cette société, d'autres sentimens qui soient en raison de leurs positions particulières. Tous en général sont convaincus qu'il y a utilité pour chacun d'eux à rester dans la communauté à laquelle ils appartiennent, autrement ils la quitteraient et en chercheraient une meilleure; cette conviction les tient unis; mais la part faite à ce penchant, ils ont en outre d'autres motifs qui les déterminent à rechercher ou à fuir une association plus personnelle et plus intime. Ils reconnaissent dans certaines personnes, sous les rapports que nous avons marqués, des qualités bonnes ou mauvaises, et à cause de ces qualités ils les aiment ou les haïssent; ils aiment ou haïssent en elles, non les individus dont ils ignorent ou ne regardent pas l'individualité, mais les hommes d'une opinion, d'un parti, d'une condition. C'est l'esprit de secte ou système, c'est souvent un préjugé, quelquefois ce sont des raisons plus légitimes et plus vraies qui les portent à ces mouvemens bienveillans ou malveillans; car si trop fréquemment, les affections de cette espèce pèchent par une sorte d'aveuglement, il se peut cependant qu'elles soient sages, c'est-à-dire inspirées par une juste estime des choses. Ainsi, sans faire d'application, que dans un pays libre et éclairé une classe d'hommes soit de l'avis qu'on ne gouverne bien que par l'arbitraire, qu'elle agisse en conséquence, et un moment soit assez folle pour essayer de mettre en œuvre ses funestes doctrines, il n'y aura rien que de naturel dans l'aversion politique qu'elle inspirera à tous ceux qui

n'auront pas la même pensée, comme aussi il sera tout simple qu'avec la foi à des principes de justice et de liberté, on n'ait que de bonnes dispositions pour ceux qui partagent ces croyances.

De peuple à peuple, les passions ont sans contredit leurs momens de crise et d'entraînement, mais en général, et surtout quand les circonstances sont ordinaires, elles ne sont ni bien précises ni bien vives; l'objet auquel elles répondent, la nationalité qui les excite, ne se voit pour ainsi dire que de loin et dans le vague; elle n'est pas pressante, remuante comme si elle était là, touchant le cœur, le remplissant de son impression, le pénétrant de ses effets, y portant avec instance le plaisir ou la peine, l'amour ou la colère. Il n'en est pas du tout de même des sentimens qui se manifestent entre les habitans d'une même contrée; ils ne sont pas encore personnels, mais ils sont déjà plus particuliers; ils ne naissent pas de l'intimité, mais ils se rattachent à des relations assez actives et assez fréquentes. On a toujours plus d'occasions d'éprouver du bien ou du mal d'un compatriote que d'un étranger: on l'a plus près de soi, plus animé, plus prêt à faire tout ce qu'il a dans la pensée. C'est la paix ou la guerre sur son sol et près de soi; au lieu de la paix ou de la guerre sur la frontière et à distance. De là nécessairement plus de vivacité dans ces amitiés ou ces inimitiés, que dans celles de peuple à peuple. Le dévouement à la patrie est toujours plus ardent que l'attachement aux étrangers, et les discordes civiles ont un tout autre caractère de haine et de vengeance que les débats qui s'élèvent entre des peuples ennemis.

Après les deux ordres de passions dont nous venons de parler, se présentent celles dont la famille est le principe et le foyer.

Qu'est-ce que la famille en général ? et pour commencer par les époux, que sont les époux l'un pour l'autre ? S'il n'y avait entre eux que les rapports qui naissent de la vie physique, si le sexe était leur seul lien, ils ne se traiteraient pas comme des personnes, ils se traiteraient comme des choses, et l'instinct qui les unirait ressemblerait à un appétit plutôt qu'à de la bienveillance ; leur affection mutuelle serait physique et non morale ; et nous n'aurions pour la faire connaître rien à ajouter à ce que nous avons dit sur les affections de cette classe ; il ne s'agirait que de la spécifier en montrant qu'elle a son but comme la faim ou la soif. Mais si le sexe est, à vrai dire, le moyen matériel dont se sert la nature pour fonder la famille, il n'est ni le seul, ni le plus puissant ; et il y en a un autre, qui est à la fois plus élevé, plus vif, plus durable et plus pur. Ne pourrait-on pas dire qu'il y a aussi le sexe moral, et que dans l'âme comme dans les organes il se rencontre des qualités qui, de conscience à conscience, font qu'on a besoin de s'unir et de marier en quelque sorte sa pensée à une autre pensée, sa volonté à une autre volonté ? Tout est arrangé avec harmonie ; tout est fait pour le concours, et il n'y a pas contradiction entre la destination physique d'un être et sa destination spirituelle. L'homme est homme à la fois, par le corps et par l'esprit, et la femme pareillement ; mais dans ce concert, le premier rôle est toujours à l'esprit ; c'est ce qui sent et qui pense, c'est ce qui veut et qui fait, c'est la tête et le cœur, c'est la personne en un mot que l'on aime, quand elle est bonne, de ce long

et tendre amour qui dure autant que la vie. Or, l'homme comme personne est bon à la femme par les attributs qui le caractérisent et le distinguent. Il a une plus haute activité, il développe ses facultés sur de plus larges proportions; il est plus maître de lui-même et de tout ce qui est hors de lui, sa place est supérieure. La femme, de son côté, ne reste pas sans avantages; elle aussi a sa vertu plus douce et plus gracieuse, ses travaux plus délicats, ses soins plus attentifs; son empire est moins fort, mais il est plus aimable. Ils sont entré eux comme la force qui protège et gouverne, et la force qui seconde, obéit et séduit; là est le secret de cet attrait qui les porte à se rechercher dans une fin toute morale. Ajoutons que, quand deux ames unies par un tel lien n'ont pas seulement l'une pour l'autre le caractère de la bonté, mais celui de la beauté, c'est-à-dire quand la première excelle par la grandeur et l'élévation de ses facultés, la seconde par la grace et le doux mouvement des siennes, toutes deux se charment de manière à s'adorer avec ivresse et une entraînante admiration. La beauté qui, comme la bonté, n'est nullement chose des sens, et qui ne paraît dans les sens que par reflet et expression, la beauté achève et couronne ce mutuel attachement; elle y répand ce qui enchante, transporte et ravit les cœurs; elle en fait l'amour proprement dit, qui, à la bienveillance naturelle de deux êtres faits l'un pour l'autre, joint cette poésie d'inclination que le beau seul peut inspirer.

Telle est la passion entre amans, entre époux. Nous ne nous arrêterons pas à marquer les différences, d'ailleurs réelles, qui distinguent ce sentiment, soit dans la femme, soit dans l'homme. Elles se devinent aisément; ce sont nuances que le romancier peut prendre plaisir à

exprimer, mais que le philosophe doit négliger; qu'il nous suffise d'avoir indiqué le point de vue général sous lequel il convient d'envisager ce nouveau fait de l'amour de soi.

En pénétrant dans la famille pour y reconnaître les affections auxquelles cet état donne naissance, nous avons d'abord observé celle qui, dans l'ordre naturel, est la première à se montrer. Passons à celles qui viennent ensuite.

Les époux ont des enfans; avant de les avoir ils les espéraient; quand ils les ont, ils les chérissent; ils en sont heureux comme d'un bien qui comble le vœu de leur amour. Déjà, sans doute, ils se sont donné plus d'un de ces gages de tendresse qui restent pour retracer de vifs et de doux souvenirs, un anneau, un portrait, un papier, quelques-uns de ces signes inventés par le goût ou le caprice, et ils les aiment; ils les aiment, quoiqu'ils n'y trouvent que des symboles muets et inanimés. Mais ici c'est leur sang, c'est leur fruit, c'est leur vie même reproduite sous les formes les plus gracieuses et les plus touchantes, qui sert d'expression et de symbole à leur union; et l'expression est d'autant plus fidèle, qu'elle procède de l'acte même où l'union est la plus complète. Grace à ce mystère de la nature, ils se sont fait en commun un don qu'aucun autre don ne surpasse à leurs yeux; comment n'aimeraient-ils pas leurs enfans? et puis qu'ils regardent ces créatures que la Providence leur a commises, en les y attachant par les liens les plus intimes et les plus doux! Au premier âge, quelle innocence, quelle touchante faiblesse, quel charme de naïveté! Plus tard, que d'espérances! que de progrès et de développemens! et jusqu'à la fin, que de qualités faites pour plaire et intéresser! Combien ces âmes leur

sont bonnes, soit qu'ils aient à les soutenir, soit qu'à leur tour ils en reçoivent appui et consolation ! Jamais ils n'y trouvent (toute exception faite) que des forces amies, dont la tendresse les paie de leurs soins et de leur sollicitude, d'abord en jeux gracieux, en caresses, en obéissance; plus tard, en respects, en soins religieux, en secours efficaces et assidus. Ils en jouissent comme d'existences qui s'ajoutent à la leur pour l'étendre, l'adoucir et lui servir de complément. Un père et une mère sont donc nécessairement heureux des enfans qu'ils possèdent; ils en aiment tout, jusqu'aux défauts sur lesquels ils s'aveuglent; tout en eux leur sourit, leur agréé et les captive. De là, ces affections dont ils les couvrent et les embrassent, de là l'amour paternel avec son souci de l'avenir, son conseil, ses travaux, et l'amour maternel avec ses larmes, ses tendresses, ses vœux et sa vigilance.

De leur côté, les enfans ne restent pas indifférens : bien jeunes encore, ils voient déjà combien ils reçoivent de leurs parens; avec le temps ils comprennent mieux quels sacrifices ils leur coûtent. Ils savent que depuis la vie dont après Dieu ils leur sont redevables, jusqu'à ces dernières volontés qui veillent à leurs intérêts, il n'est pas de biens dont ils n'aient été comblés par les auteurs de leurs jours. Éducation physique et morale, industrie, état politique, religion, conseils, directions de toute espèce et toujours pour le mieux, ils tiennent tout de ces êtres si dévoués et si tendres. Seraient-ce là des motifs pour n'éprouver, à leur égard, que haine et aversion ? Le cœur humain est mieux fait, et à tant de bontés il ne répond pas par des sentimens de haine; il répond par l'amour. Les enfans chérissent leurs parens, ils les chérissent pour cette puissance qui ne s'em-

plôie qu'à des bienfaits ; pour cette sagesse et cette expérience dont ils recueillent tous les fruits ; pour cette foule d'actes dont le but est une protection aussi douce qu'inquiète et prévoyante. C'est une sorte de Providence qu'ils ont près d'eux et à leur portée toutes les fois qu'ils en ont besoin ; c'est la Providence de l'ordre domestique, comme Dieu est celle de l'ordre universel. Aussi y'a-t-il une sorte de religion dans l'affection qu'ils éprouvent : ils sont heureux et respectueux ; ils aiment et ils révèrent ; ils ont une véritable piété : la piété filiale est le culte dans la famille.

Les enfans ont entre eux, comme ils ont avec leurs parens, des rapports d'où naissent aussi des sentimens particuliers. Issus du même sang, nés dans la même condition ; menant une vie commune, appelés à tous momens à s'entraider et à se secourir, il est impossible qu'à l'idée du bien qu'ils se font mutuellement, ils n'aient pas les uns pour les autres de ces doux mouvemens de cœur dont se nourrit l'amitié. Ils sont frères, ils sont unis par la nature et par la raison ; après ceux dont ils ont reçu le jour, il n'est point d'êtres auxquels ils tiennent par de plus intimes relations : tout les porte donc à s'aimer. S'ils sont d'âges assez différens pour avoir quelque chose entre eux du tuteur et du pupille ; leur attachement réciproque se nuance d'après ces caractères ; il est plus paternel chez les uns, plus filial chez les autres. Quand les âges se rapprochent et qu'il y a presque égalité, leur bienveillance n'est plus alors que l'expression de cette parité ; elle est toute fraternelle. Tels sont les traits les plus généraux des passions dont la famille est le siège et le principe.

Il ne reste plus pour épuiser cette revue des formes diverses de la sociabilité, qu'à dire un mot de l'amitié. Et d'abord remarquons qu'il y a déjà de l'amitié dans les diverses affections que nous venons d'examiner; il y en a dans celles qui unissent soit l'époux et l'épouse, soit les parens et les enfans, soit les enfans entre eux. Seulement elle n'y est pas pure et elle s'y mêle à des motifs qui se tirent des circonstances constitutives de la famille; cherchons-la donc en elle-même et dégagée de tout élément qui en complique la nature. Ainsi qu'est-ce que l'amitié dans sa plus exacte acception? Elle ne naît pas tout d'un coup comme certains autres sentimens; elle a besoin d'être préparée, ménagée et amenée par un commerce habituel et de fréquentes relations. Elle suppose l'intimité, la facilité de se connaître, cette expérience des ames qu'on n'acquiert qu'avec le temps; elle n'éclate pas, elle se forme, elle vient avec mesure, lenteur et discrétion, et n'a son plein développement qu'après longue et sage estime. Deux hommes se seront vus en maintes et maintes occasions, ils auront même eu l'un pour l'autre cet attrait qui fait le premier lien, ils seront amis selon le monde; ils ne le seront pas encore selon le cœur; un autre rapprochement est nécessaire, d'autres raisons doivent agir pour qu'ils le deviennent de cette façon. Comment cela arrivera-t-il? Avec le cours des événemens, lorsqu'un jour, pour quelque chose de grave, ils se déclareront l'un à l'autre, avec ce sérieux de la conscience qui exclut toute légèreté, qu'ils se conviennent mutuellement. Qu'une pareille proposition se fasse et s'énonce expressément, ce qui n'est pas l'ordinaire, ou qu'elle s'indique d'un mot, d'un geste, d'un regard, au moyen d'un de ces actes qui disent tant, quoique sans discours, peu importe, dès

que le fait est avoué, il entraîne sa conséquence, et l'amitié est imminente; il ne s'agit plus, pour la décider, que de voir encore, avant de se livrer, si en effet tout ce qui paraît, tout ce qui est en promesse est dans le vrai et selon le bien; car il y a et il doit y avoir beaucoup de prudence dans l'amitié. Mais l'esprit une fois satisfait, le cœur se presse de se donner, et de deux côtés un doux penchant, une vive et forte inclination, unissent sous la garantie de l'honneur et de la loyauté deux âmes faites l'une pour l'autre. Nous n'entrerons pas ici dans l'exposé des devoirs qui naissent de l'amitié; c'est une question de morale que nous traiterons en morale: nous ne considérons l'amitié que sous le rapport de la passion. Quand donc vient le moment où deux personnes s'estiment assez pour se faire offre mutuellement d'un don que rien n'égale, du don de leur foi, et qu'elles consentent à l'accepter, liées comme par contrat et non plus par simple goût, elles ne se regardent ni ne se traitent plus de la même manière qu'auparavant. Elles passent de la familiarité à des habitudes plus sérieuses; et d'une intimité qui n'engageait pas, à un commerce vraiment religieux. L'ami n'est plus aux yeux de l'ami un compagnon qui plaît, mais n'a pas d'obligation; il plaît et il a devoir de plaire, il est tenu de ne pas manquer à la foi qu'il a donnée; or, il l'a donnée pour tout, pour ses bons offices, ses soins, ses conseils, ses secrets; pour une foule de procédés que suggère une bienveillance vive, tendre et généreuse; il s'est promis tout entier, sauf en ce qui serait contre le bien; et comme il l'a fait loyalement (du moins il faut le supposer), il y a lieu de compter sur lui à la vie et à la mort. Il est l'homme par excellence, l'homme qui vaut le mieux selon le cœur, celui qu'on a le plus à soi

dans ses faiblesses et ses besoins ; point d'avantages plus solides , point d'agrémens plus durables , point de charmes plus doux et plus purs en même temps que ceux qu'on retire de sa société : Un ami est comme un ange que l'on se donne à soi-même pour la garde de sa vie. Quelle affection noble et élevée , quel bon mouvement d'amour ne doit-il pas inspirer ? Il n'excitera pas ces transports, ces ardentés adorations qui éclatent entre amans ; il ne sera pas l'objet d'un empressement aussi tendre que celui avec lequel un père et une mère se dévouent à leurs enfans ; il ne recevra pas le culte pieux qu'un fils ou une fille rendent à leurs auteurs de leurs jours. Dans toutes ces diverses affections, il y a plus que de l'amitié, il y a la chair, il y a le sang, et certaines affinités qui établissent entre les âmes de plus étroites associations. Mais on tient à un ami avec une constance invariable , on jouit de lui avec une satisfaction dont le calme fait les délices , on le recherche sans ivresse , mais avec instance et persévérance ; on en a tant besoin ! Si cet attachement n'a pas l'entraînement de certaines autres passions , en revanche il a une solidité, une durée et une sagesse qui en font sans aucun doute un des meilleurs sentimens.

La reconnaissance se rapproche extrêmement de l'amitié ; elle n'en est qu'une nuance à peine nécessaire à indiquer. Qu'est-ce en effet que la reconnaissance ? L'amitié de l'obligé envers le bienfaiteur. Elle n'implique pas sans doute ce sentiment de parité, cette idée de se valoir, d'être également bon l'un à l'autre, qui préside à l'union d'un frère avec un frère, d'un ami avec un ami. Cependant cette différence de situation n'empêche pas qu'une bienveillance douce et dévouée comme l'amitié n'anime le cœur de celui qui a reçu

un service ou un bienfait. Il n'éprouvera peut-être pas la même disposition à se confier, à s'épancher et à demander; la pensée d'être protégé pourra le rendre plus froid, plus contenu, plus secret, mais il n'en aura pas moins; s'il sent bien, une inclination affectueuse à l'égard de son bienfaiteur.

Dans tout ce qui vient d'être dit des affections de famille, il n'a été question que de celles qui sont bienveillantes. En effet, tel est l'ordre; les époux ne sont pas faits pour se haïr l'un l'autre, ni les parens les enfans, ni les frères les frères; la Providence ne les appelle tous qu'à s'aimer et être unis. Mais des anomalies se rencontrent, ou plutôt d'autres lois qui prévalent sur celles dont les relations domestiques devraient recevoir leur direction. Alors tout est troublé: les époux ne sont plus entre eux comme deux êtres associés pour leur bien et leur bonheur; ce sont deux ennemis à la même chaîne, impatiens l'un de l'autre, implacables l'un envers l'autre, d'autant plus implacables qu'ils se sentent de plus près, et que tout, jusqu'à l'attrait même que les sens devraient offrir, tourne pour eux en répugnance, en aversion et en hostilité; de là les discordes et les vengeances conjugales. Il est plus rare, mais il arrive aussi que des parens soient sans entrailles et des enfans sans filialité; de là d'autres haines et d'autres divisions; que des enfans d'un même sang n'éprouvent entre eux que de l'éloignement; de là les inimitiés fraternelles. Il faut ajouter pour la vérité, que si le plus souvent ces affections n'ont pour être ce qu'elles sont aucun motif rai-

sonnable, et ne viennent que de l'aveuglement, de l'erreur, et du préjugé, quelquefois cependant, plus éclairées, elles sont mieux fondées en raison et ne méritent plus les mêmes reproches.

Quant à l'amitié et à la reconnaissance, elles ont également leurs contraires, l'inimitié et l'ingratitude; même remarque que sur ce qui précède.

Il n'est peut-être pas inutile de reproduire ici une réflexion que nous avons déjà présentée plus haut, mais qui s'applique également bien aux affections dont nous venons de parler.

Bienveillantes ou malveillantes, elles sont beaucoup plus vives que les affections plus générales qui naissent d'homme à homme, de nation à nation, de citoyen à citoyen. Leur objet plus complexe, plus puissant pour exciter, soit la joie, soit la douleur, agissant de plus près et d'une manière plus fréquente, occupe l'âme incessamment, la pénètre, la remue, ne la laisse pas un moment sans impressions douces ou pénibles. Aussi n'est-il point de passions si ardentes en amour, si énergiques pour la haine que celles qui éclatent dans la famille, entre l'époux et l'épouse, les parens et les enfans, les frères et les frères, quand elles se développent sous l'empire de graves circonstances. Ce sont alors des entraînemens, des dévouemens et des sacrifices que la raison-conçoit à peine, ou un acharnement et des vengeances qui effraient l'imagination. Voyez dans le monde et dans l'histoire les actions passionnées qui paraissent avec le plus d'éclat, de mouvement et de véhémence; ne sont-ce pas celles qu'inspirent des inclinations ou ces aversions nées au foyer domestique? Et dans les arts, le pathétique ne s'emprunte-t-il pas presque toujours aux affections de famille et aux situations qui les mettent

en jeu ? tant il est vrai qu'il n'est pas d'ames où se développent des émotions plus chaleureuses et plus fortes, que celles qui, par la nature de leurs rapports, se touchent de plus près et ont le plus de moyens de se nuire ou de se servir.

Il faut en dire autant de l'amitié et de l'inimitié, de la reconnaissance et de l'ingratitude.

Nous voilà à peu près au terme de l'examen des passions que nous avons nommées sociales ; il faut peu de chose pour l'achever.

De même que les êtres physiques nous plaisent non-seulement par l'utilité, mais aussi par la beauté, de même les forces morales nous agréent à ce double titre, et nous intéressent sous ce double rapport. Nous sont-elles simplement bonnes ? le sont-elles vulgairement et sans aucun caractère de grace ou de grandeur ? Nous les aimons, mais nous ne les admirons pas ; elles ont notre attachement, non nos hommages et notre enthousiasme. Elles les obtiennent dès qu'elles s'élèvent à des actes inspirés par cette poésie du cœur qui donne du charme à tout. En les voyant si ravissantes, si nobles ou si sublimes, nous avons plus que cet amour qui ne vient que de l'estime ; nous adorons ou nous révérons. L'héroïsme dans un compatriote, dans un ami, dans un parent, une bonté douce et ingénieuse dans une mère, dans une sœur, voilà qui nous touche, nous ravit et mêle à la bienveillance cette émotion exquise dont le beau seul est l'objet.

Par opposition, nous n'avons qu'une haine méprisante pour toute personne qui nous nuit d'une manière basse et ignoble : des ennemis sans dignité ne nous blessent pas seulement, ils nous inspirent du dégoût ; nous les laisserions par dédain, s'ils ne s'acharnaient

après nous. Nous craignons toujours, en les repoussant, de nous commettre et de nous souiller.

Arrivons enfin aux affections religieuses.

Que nous croyons à Dieu de simple foi ou par l'effet de la science, dès que nous en avons une idée vraie, quel que soit le caractère de cette idée, nous pensons que cet être, sans défaut dans son essence, sans défaut dans ses attributs, nécessaire, éternel, immense et infini, tout parfait de pensée, d'amour et de volonté, tout-puissant pour créer, conserver et régir, principe de tout bien, est lui-même le bien souverain, l'objet adorable par-dessus tout; bonté infinie que rien n'altère, sainte majesté, miracle de vertu, il n'a pas seulement l'attrait qui vient de tant de hautes qualités, il est beau comme il est bon, il revêt toutes ses œuvres de je ne-sais quel charme de grace, de noblesse et de grandeur qui en relève par la splendeur, la sagesse et l'excellence. C'est le poète dans toute sa gloire, il *fait* véritablement; et dans ce qu'il fait éclatent ensemble la raison et la magie, la loi de l'ordre et celle de l'art; il n'y a qu'à bénir et à admirer. Oh! qui ne serait touché de tant de perfections, et qui, soit au spectacle de l'homme et de la nature, soit dans le secret d'une contemplation plus pure et plus profonde, s'élevant à Dieu avec bonheur, ne sentirait pas ces effusions de joie, d'amour et de désir, qu'aucune expression ne saurait rendre! Qui même, avec une religion moins vivée et moins ardente, n'a pas eu de ces momens où l'esprit du fini passant à l'infini, épris de l'invisible, aux affections toutes mondaines qu'il éprouve pour ce

qui est sur terre, mêle une émotion d'un autre genre, émotion mystérieuse, puissante et entraînante, qui est réellement l'amour de Dieu. Mais ce sont les créatures naturellement tendres et pieuses qui, élevées dans des croyances de paix et de vérité, inspirées de filialité, pleines d'espérance et de gratitude, de résignation et de confiance, qui, chrétiennes, en un mot, ne sauraient penser à Dieu, être à lui de conscience, sans l'adorer profondément. Quel indéfinissable besoin n'ont-elles pas de s'unir à lui, de vivre en son union, et pour ainsi dire en son commerce, de lui ouvrir leur cœur, de l'y appeler, de l'y recevoir, de se remplir de sa présence, de sa sainteté et de sa grâce ! Combien du sein des délices enivrantes et sanctifiantes où les plonge ce sentiment, elles exhalent de vœux ardents et de ferventes invocations ! comme elles prient et soupirent ! comme elles se détachent d'ici-bas, pour s'élancer au ciel en ravissantes extases ! Les affections terrestres les plus véhémentes et les plus fortes n'offrent rien de comparable à de pareils entraînemens. Aussi le propre de ce sentiment, quand il s'élève à l'enthousiasme, est-il de dominer et d'effacer toute autre espèce de passions ; il remplit l'âme tout entière ; il la possède, la transporte, la rend froide et indifférente sur cette foule de petits intérêts dont se compose la vie mondaine. La religion détache l'homme de toutes les choses d'ici-bas, non qu'elle ne lui laisse d'autre amour, d'autre désir que celui du ciel ; elle n'est pas si exclusive, du moins quand elle est vraie ; elle admet et accueille tout ce qui a place dans le cœur humain ; mais en même temps qu'elle accepte, provoque même et favorise toutes les passions légitimes qui se rapportent à la terre, elle les ordonne en vue de Dieu, les ramène à la piété, et les

sanctifie par cette alliance ; elle ne défend pas , loin de là , d'aimer l'homme et la nature , mais à la condition d'aimer en eux le créateur qui les a faits , et de l'aimer par-dessus tout. C'est ainsi que , détachant le cœur de tout ce qui de soi est passager , caduc et périssable , et le portant incessamment vers la force infinie , elle le soutient et le corrobore par cette puissante aspiration , et lui prête la vertu , qui ne manque jamais à la créature quand elle s'unit à son auteur de pensée et d'action , quand elle se conforme à ses desseins , se complait à son ordre et y adhère de toute son ame.

Il faudrait , du reste , la poésie , la parole antique et inspirée , l'orientalisme des livres saints , pour exprimer dans ses effets cette haute direction de la sensibilité. L'analyse n'en serait vraie que suivie en traits de flammes , et rendue par ces figures vives , soudaines et éclatantes dont abondent les Écritures. En procédant logiquement , elle nomme mais ne peint pas ; elle indique plus qu'elle n'explique , elle formule la vérité , au lieu de la saisir intimement. La pensée de la religion est bien plus dans un hymne que dans une exacte déduction : témoin ces froides lignes qui , sous le rapport de la conséquence et de la vérité philosophiques , peuvent sembler satisfaisantes , mais qui n'expriment que de bien loin le mouvement mystérieux qui élève l'ame de l'homme vers l'auteur de son être.

Tous les esprits ne se font pas la même idée de Dieu. Il en est qui le conçoivent d'une façon si étrange , que le regardant comme une puissance sans bonté ni sagesse , ils éprouvent à son égard un sentiment tout opposé à celui que nous venons de décrire. Cette force éternelle , immense et souveraine , ils l'animent d'un dessein de haine et de malice ; ils la supposent appliquée

à créer pour tourmenter ; pour se jouer sans pitié des êtres qu'elle produit ; ils l'imaginent à l'œuvre du mal , implacable , infatigable , triomphante et heureuse , espèce de force satanique , dont tous les actes sont horribles , terribles et prodigieux ; divinité monstrueuse qui accable et désole ; et si tous dans ce sens-là ne vont pas aussi loin , ceux qui ont le plus de modération prêtent encore à leur Dieu de telles faiblesses et de tels vices , qu'il est loin de leur paraître un modèle de perfection : il n'est sans doute pas à leurs yeux le génie du mal en son essence ; il a plutôt la méchanceté de la terre que de l'enfer ; quelques bons penchans se mêlent à ses mauvaises inclinations ; il n'est pas cruel , impitoyable sans relâche et sans mesure ; mais cependant il n'est pas bon ; sa nature est fâcheuse , et c'est toujours un ennemi que l'homme a dans le ciel. Avec de si tristes pensées , comment l'âme éprouverait-elle un sentiment d'amour ? comment se donnerait-elle avec dévotion à l'être puissant qu'elle juge si mal ? où puiserait-elle ses motifs de religion et de piété ? Ses erreurs ont leurs conséquences , et elle ne se trompe pas si grossièrement sans être entraînée aux émotions qui sont la suite de cet aveuglement. Elle souffre donc , puisqu'elle se croit la créature d'un Dieu méchant , et parce qu'elle souffre , elle hait , elle déteste ce Dieu ; ce qui la jette quelquefois dans une affreuse impiété , et tout du moins lui inspire un funeste éloignement. Ainsi s'explique cette exception à cette loi générale de l'humanité , qui la porte constamment à se rattacher et à s'unir au principe qui l'a créée.

Il est un dernier fait de la passion que nous avons encore à expliquer, mais nous aurons bientôt fini ; car comme, sauf une circonstance, il rentre dans les généralités que nous connaissons déjà, il n'y a guère à en parler que pour rendre compte de cette circonstance qui lui est particulière. Il s'agit des émotions *sympathiques* et *antipathiques*. Quelles sont ces émotions ? toutes celles dont l'objet, au lieu d'agir sur nous-mêmes, agit sur l'ame de nos semblables, toutes celles, par conséquent, que nous n'éprouvons pas pour notre compte, mais pour le compte d'un autre, par suite de la part que nous prenons à l'état moral dans lequel il se trouve. Lorsque nous nous livrons à des mouvemens *sympathiques* ou *antipathiques*, nous ne sommes pas affectés de nos propres affections, de celles que nous causeraient un bien ou un mal directs ; nous le sommes des affections d'une ame qui n'est pas la nôtre ; nous lui empruntons nos passions, nous les avons à propos des siennes, conformes ou contraires aux siennes ; nous ne les avons que parce qu'elle les a, nous ne sommes émus que parce qu'elle est émue ; elle tranquille, nous serions tranquilles ; c'est son agitation qui nous provoque à l'agitation que nous sentons. Tels est cette nouvelle espèce de phénomènes *affectifs*.

On le voit, pour qu'ils se développent, il faut avant tout que nous ayons foi à la sensibilité des êtres avec lesquels nous sommes en rapport. C'est pour cela que nos semblables, et parmi nos semblables, ceux avec lesquels nous vivons dans les relations les plus constantes et les plus intimes, sont de toutes les existences celles qui nous portent le plus vivement à la sympathie et à l'antipathie. Il faut ensuite que nous ne soyons pas indifférens à la situation des ams avec lesquelles nous sommes en rap-

port ; et qu'amis ou ennemis nous ne voyons pas d'un œil froid le bien ou le mal qui leur arrive. Si nous n'avions à leur égard aucune espèce de sentiment , si sans amour comme sans haine , spectateurs impassibles , nous n'étions nullement troublés de ce qui les touche et les intéresse , nous n'aurions pas le moindre penchant à adhérer ou à répugner à leurs diverses impressions ; l'indifférence nous laisserait sans *sympathies* ni *antipathies*.

Aux deux conditions que nous venons de marquer , c'est-à-dire d'abord si nous entrons dans le secret des consciences , et que nous sachions ce qui s'y passe ; en second lieu , si nous nous intéressons à la situation des personnes , et à la manière dont elles sentent , elles n'éprouvent pas une affection , sans que nous n'en recevions en nous-mêmes le contre-coup immédiat ; et alors , selon les dispositions que nous avons à leur égard , nous partageons toutes les nuances des affections qui les animent , leur joie et leur douleur , leur amour et leur haine , leur désir et leur aversion ; nous regrettons de leur regret , nous nous réjouissons de leur réjouissance ; leurs espérances sont les nôtres , leurs craintes sont les nôtres , de même aussi leurs plaisirs et leurs peines d'imagination ; nous avons , en un mot , pour elles une sympathie générale : ou bien , au contraire , notre antipathie se déclare et se développe , et dans ce cas , joie , amour , désir , douleur , haine et aversion , rien ne se passe dans les autres qui n'excite dans notre âme les émotions opposées : leur joie fait notre peine , leur peine fait notre joie , etc. , etc. ; quand ils regrettent , nous nous réjouissons , quand ils se réjouissent , nous regrettons ; nous répondons par des espérances aux craintes qui les agitent , et aux espérances par des craintes ; en tout enfin nous prenons le contre-pied de leurs sentimens.

Puisque la sympathie et l'antipathie s'étendent à toutes les affections, c'est une conséquence naturelle qu'elles les suivent dans leurs rapports avec leurs divers objets, et qu'elles deviennent l'une et l'autre la sympathie ou l'antipathie de tous les sentimens relatifs à la nature, à l'humanité et à la divinité. Ainsi point d'affections, de quelque ordre qu'elles puissent être, qui ne provoquent dans le spectateur intelligent et intéressé des affections à caractère sympathique ou antipathique.

Une conséquence tout aussi claire, c'est que tous les mouvemens d'ame sympathiques ou antipathiques sont bons ou mauvais, selon le caractère des mouvemens auxquels ils répondent.

Et avant tout il est évident qu'ils seraient faux et absurdes, s'ils ne répondaient à rien absolument ; car dans ce cas ils seraient sans raison. Accepter ou repousser une passion, que l'on suppose, mais qui n'est pas dans une personne, c'est folie, enfantillage, erreur fâcheuse et souvent funeste. Il y a en cela le même égarement qu'à jouir ou à souffrir d'un bien ou d'un mal qui ne serait pas. Il faut une cause à tout : la sympathie et l'antipathie ne peuvent pas plus s'en passer que les émotions personnelles ; autrement elles ne sont plus dans l'ordre, parce qu'elles n'ont plus aucun sujet.

Elles sont bonnes du reste, la première quand elle se lie à des passions elles-mêmes bonnes (et l'on sait ce qui les fait telles) ; la seconde quand elle se rapporte à des passions qui sont mauvaises. On conçoit en effet qu'il est bien d'être affecté dans le sens d'un cœur droit, bien aussi d'être affecté contrairement à un cœur vicieux.

Elles sont mauvaises, celle-ci quand elle répond à une bonne passion, et celle-là à une mauvaise, puisqu'il

est mal de ne pas partager une affection qui est légitime, mal aussi de partager une affection qui ne l'est pas.

D'où l'on voit, en passant, que la théorie morale qui donne la sympathie pour règle universelle de conduite ne peut pas être satisfaisante, si elle ne se subordonne à une théorie supérieure et plus vraie, qui juge la sympathie et la déclare ou non dans l'ordre.

D'où vient maintenant que nous éprouvons de la sympathie pour certaines âmes et de l'antipathie pour certaines autres? d'où vient que nous n'avons pas de la sympathie pour toutes? De ce qu'il en est qui nous inspirent de la haine et de l'aversion; qui, loin de nous être bonnes, d'être à nous et pour nous, d'être pour ainsi dire d'autres nous-mêmes, nous sont tellement contraires, que nous séparons nettement leur existence de la nôtre, leur condition de la nôtre, et qu'au lieu d'identifier nos émotions avec les leurs, nous ressentons précisément les émotions opposées : nous ne pouvons sympathiser qu'avec des cœurs amis; pour ceux-là ils sont à nous, ils sont nous en quelque sorte; nous vivons en eux de telle manière que leurs joies deviennent nos joies, leurs douleurs nos douleurs, toute leur conscience notre conscience.

Mais comme il arrive que parfois l'ami même le meilleur nous blesse ou nous déplaît, et que l'ennemi même le plus fâcheux nous agréé sous quelques rapports, il arrive aussi que parfois nous ne pouvons plus sympathiser avec les affections du premier, et que nous cessons d'être antipathiques aux sentimens du second. L'un en effet, dans ces instans, n'est plus ce que nous voudrions, il cesse de nous satisfaire; l'autre, au contraire, se montre à nous tel que nous désirerions qu'il

fut toujours; les rôles sont pour un moment changés et intervertis, il est donc tout simple que nos dispositions sympathiques et antipathiques changent et varient pareillement. On pourrait presque dire dans de telles situations que l'ami n'est plus ami, que l'ennemi n'est plus ennemi, et qu'en conséquence nous devons être en concorde avec celui-ci, en discorde avec celui-là, tant que durent ces situations.

Du reste dans ce nouveau fait (la sympathie et l'antipathie), comme dans tous ceux de la passion, il est clair que le principe est toujours l'amour de soi. En effet nous ne prenons part, soit dans un sens soit dans l'autre, aux affections d'une personne, qu'autant que nous concevons entre sa vie et la nôtre, ses actions et les nôtres, harmonie ou désaccord, similitude ou contrariété, identité ou opposition; qu'autant qu'elle nous paraît être ou non comme nous, être ou non une image et une expression de nous-mêmes. Donc, le motif qui nous porte à nous unir de cœur à elle, ou bien à nous en séparer, n'est en principe que l'amour de soi.

LOI DE LA SENSIBILITÉ.

Nous terminerons l'examen des divers faits de cette faculté par l'exposé de la loi d'après laquelle ils se développent; ce sera comme un résumé des rapports qui les unissent et en forment tout un ordre de phénomènes psychologiques.

Tous partent de l'amour de soi. L'amour de soi considéré dans ses deux grandes situations, dans celle qui lui assure l'indépendance, la paix et la supériorité, ou celle qui ne lui offre que la dépendance, la lutte et l'impuissance d'exceller, heureux ou malheureux, commence par jouir, aime ensuite parce qu'il jouit, désire enfin parce qu'il aime; ou commence par souffrir, et de la douleur passe à la haine et de la haine à l'aversion.

Et comme ces diverses émotions naissent dans l'âme, à la suite non-seulement des impressions présentes et immédiates, mais aussi à la suite du souvenir et de la prévoyance, modifiées par ces relations, la joie devient réjouissance s'il s'agit du passé, et s'il s'agit de l'avenir, elle devient espérance. La douleur au contraire devient regret ou appréhension.

Il y a aussi dans l'une et l'autre, quand elles viennent de l'imagination, un caractère particulier que nous avons eu soin d'indiquer plus haut.

Mais la joie et la douleur (toujours bien entendu avec

leurs conséquences respectives), ne se rapportent pas seulement aux situations que nous avons dites, elles se rapportent aussi aux causes de ces situations, et comme ces causes sont en général physiques, humaines ou divines, les affections douces ou tristes, attractives ou répulsives, se distinguent naturellement en affections physiques, humaines et religieuses. De là, sous toutes leurs formes, l'appétit ou la répugnance, la bienveillance ou la malveillance, la piété ou l'impiété.

Toutes ces affections peuvent en outre être éprouvées tour à tour par sympathie ou antipathie.

Telle est la loi de la sensibilité.

Or, que penser de cette loi? Qu'elle est bonne, puisqu'elle est; car rien n'est fait en vain.

Mais il est d'ailleurs aisé d'en concevoir l'excellence. En effet, qu'est-elle au fonds? L'amour de soi dans son exercice. Or, l'amour de soi n'est que le besoin de se conserver et de s'améliorer, de donner le plus possible de développement à son activité, par conséquent, d'arriver au bien. Ainsi, l'amour de soi, tant qu'il est pur, est vraiment l'instinct du bien. Quand il n'aspire pas à ce but, c'est contre son intention, c'est qu'il ne sait pas ce qu'il veut, qu'il se trompe et s'égare, et tourne au mal par erreur. En principe, il n'a de penchant que pour une vie forte et heureuse, c'est-à-dire conforme à l'ordre; car, hors de là, il n'y a que faiblesse et douleur par conséquent; aussi sa loi est-elle en ce sens pleine de sagesse et de raison; elle porte l'homme à la vertu pour toutes les émotions auxquelles elle l'entraîne; elle n'est pas faite pour le mener au vice, il ne s'y précipite que quand il la suit mal.

Nous vaudrions moins sans l'amour de soi, et les af-

sections qui en dérivent ; l'indifférence sur nous-mêmes et sur tout ce qui nous arrive nous rendrait incapables de rien faire pour notre bien ; nous serions comme la plante , qui ne germe et ne croît , ne porte feuilles et fruits que sous l'influence de la nature ; nous végéterions , mais nous ne vivrions pas. N'inclinant ou ne répugnant à rien , nous n'aurions nulle occasion de nous contenir et de voir , de vouloir et de faire ; nous ne naîtrions pas à la liberté.

Et tels que nous sommes , si parfois la sensibilité sommeille en nous , et que nous tombions dans l'apathie tant pour le bien que pour le mal , certes , ces momens ne sont pas de ceux où se montre et éclate en nous la grandeur de notre ame : elle est pauvre et misérable , ainsi réduite à ne rien sentir ; où il n'y a plus de cœur , que reste-t-il ?

L'amour de soi est donc excellent , pourvu qu'il soit pur.

Sa loi est donc aussi excellente. Elle est par-là même obligatoire.

Il y a donc devoir à ne pas négliger , à cultiver ses passions ; à les ramener à l'ordre quand elles s'en écartent , à les y maintenir quand elles y restent , à les perfectionner de plus en plus.

Elle est également sanctionnée : point de bonne passion qui n'ait son prix , de mauvaise qui n'ait sa peine , très souvent même au dehors , mais toujours dans la conscience , qui ne peut voir le bien sans en jouir , et le mal sans en souffrir. Ainsi la loi de la passion a tous les caractères de la loi générale de notre nature ; elle n'est , comme celle de la pensée , qu'un cas particulier de cette loi.

COURS DE PHILOSOPHIE.

PSYCHOLOGIE.

FACULTÉS DE L'ÂME.

DE LA LIBERTÉ ET DES FAITS QUI S'Y RATTACHENT.

L'HOMME n'est pas toujours libre, c'est ce qu'il faut d'abord montrer.

Il ne l'est pas dans le sommeil, surtout quand il est profond. S'il conserve alors quelque conscience, et si au moyen de cette conscience il continue à faire quelques actes de pensée, il n'est pas maître de ces actes et n'y mêle point de volonté. Il n'a pour ainsi dire, plus ses sens, et le peu de perceptions qu'il lui arrive de recevoir, confuses et fugitives passent en lui sans qu'il y réfléchisse. Il n'a plus ce regard attentif et suivi qu'il porte sur lui-même pour se connaître intimement, il n'a qu'un vague sentiment de ce qu'il est et de ce qu'il éprouve; il se souvient peu, et par instinct, il imagine peu et fatalement; pour toutes les autres opérations qui demandent art et travail, il n'en tente ni n'en fait aucune; en un mot, c'est un esprit qui n'a point d'empire sur lui-même. Ses émotions sont comme ses idées; dans la langueur où le tient cette nécessité du repos

assez sa connaissance , comme on dit vulgairement. Si , à parler à la rigueur , elle n'a pas perdu toute conscience ; si elle garde encore du *moi* cette lueur d'intelligence qui lui permet , avec le temps , de recouvrer sa liberté ; si elle reste esprit , force pensante , malgré tout , l'obstacle néanmoins est tel , qu'elle n'a de vertu que pour céder et s'avouer confusément sa malheureuse situation. L'heure viendra où tout changera , où se dégageant peu à peu , et de plus en plus puissante , elle aura enfin la facilité de se recueillir , de se reconnaître , de ressaisir son activité et d'en user selon sa pensée ; mais jusque là elle languira captive , chargée de liens , à peine sensible à son mal , et incapable de s'en délivrer.

La folie est encore un état où il est clair que l'homme ne jouit pas du libre usage de ses facultés ; ses facultés sont en jeu , quelquefois même très vivement ; il a ses idées et ses affections ; il est intelligent et passionné , il est plein de vie et de veille. Que lui manque-t-il donc pour être libre ? le pouvoir de se commander. Il agit en tout humainement , sinon qu'il n'est pas maître de lui-même. Il pense , mais sa pensée errante et dissipée court sans suite aux objets qui la frappent de tout côté ; ou fixe et invariable , elle s'attache obstinément à une seule et même chose , et il ne sait ni la réduire dans le premier cas , ni la distraire dans le second ; il ne la possède ni ne la gouverne. Aussi , dit-on avec justesse , qu'il n'a pas sa raison : sa raison , ou sa faculté de juger sainement des êtres et de leurs rapports , et par conséquent d'en juger avec attention et recueillement , il ne l'a pas parce qu'il n'a pas le pouvoir de réfléchir. Tout ce qui est de pur instinct , et de nécessité dans l'intelligence , la perception intuitive , le souvenir fatal , le jeu fortuit de l'imagination , tout cela se montre

en lui, mais rien de ce qui est conduite et règle d'esprit; rien de ce qui fait la sagesse n'y paraît que par momens, quand il a un éclair de bon sens; et comme ainsi il est exposé à de continuelles erreurs sur les biens et sur les maux, ses affections de toute espèce sont livrées au même désordre que ses actes d'entendement. Il n'y a pas plus de vérité dans sa joie et sa douleur, son amour et sa haine, que dans les fâcheuses déceptions de sa trompeuse intelligence. S'il redevenait libre, tout irait mieux; il rentrerait en possession de son esprit et de son cœur, et dès lors il pourrait diriger l'un et l'autre selon le vrai, il reprendrait toute sa moralité, tout son devoir et tout son droit; mais tant que dure la maladie, il n'a pas de responsabilité parce qu'il n'a pas de liberté.

L'ivresse est en quelque sorte une folie artificielle qu'on se donne pour un moment, par plaisir et par débauche; et en tant qu'on se la donne, elle atteste de la liberté, et demeure imputable. Mais une fois qu'elle est venue, et que son effet est entier, quoi que fasse encore l'âme, quelque activité qu'elle déploie soit en pensée, soit en passion, il n'y a plus de libre arbitre. Les sens se troublent, la tête se prend, on ne sait plus où on en est, ce qu'on éprouve et ce qu'on tente; c'est toute une nature à l'abandon, et le désordre continue, jusqu'à ce que renaisse la liberté, et avec la liberté, la raison et le jugement. Dans l'ivresse qui n'est qu'en *pointe*, comme on dit, le fait n'est pas aussi sensible, mais là encore on aperçoit sous la gaieté pétulante qu'elle produit et amène cette demi-fatalité qui enlève l'âme à elle-même, et ne lui laisse que des accès de réflexion et de bon sens.

Parlons encore de deux états qui, sans être aussi

frappans que ceux que nous venons d'examiner, méritent cependant d'être remarqués pour compléter l'observation. Qu'est-ce que la rêverie ? une langueur de l'ame, qui vient de relâchement et d'abandon volontaires ; ou qui tient de l'instinct ; et ressemble à une nécessité douce et puissante à la fois. Nous ne sommes pas plus tôt dans cette disposition d'esprit, que tout pleins du vague objet qui nous occupe confusément, paisibles, exempts de peine, sans souci ni besoin, nous passons de longs momens dans une oisive contemplation. La vie coule mollement, douce et calme à souhait, sans autre règle que les impressions qui nous modifient successivement. Il ne nous serait pas impossible alors, ni peut-être même bien difficile de reprendre sur nous-mêmes cet empire qui a cessé, mais nous n'en sentons pas la privation ; nous sommes au contraire si heureux de ne rien faire, de céder et de nous laisser faire, que nous ne songeons guère à redevenir libres au prix de la lutte et du travail. Si nous restions trop long-temps, et avec trop peu de discrétion dans un tel laisser-aller, notre personnalité pourrait à la longue en recevoir une grave atteinte. Nous finirions par vivre avec notre pensée et nos affections, comme la plante avec ses vertus, nous végéterions moralement. Par bonheur, nous avons aussi un réveil pour ce sommeil ; le mal ne manque pas pour nous inquiéter et nous exciter, et il faut bien, quand il nous frappe, que nous revenions et songions à nous, et que nous quittons la rêverie pour le conseil et l'action. L'autre état est l'inspiration. L'inspiration, surtout au début, n'offre pas trace de liberté. L'esprit était tempéré, tranquille, sage et sensé ; comme il l'est toutes les fois qu'il vit de la vie commune ; il était maître de sa pensée et la por-

taut à son gré sur tel ou tel point, se consultant et se décidant avec mesure et maturité. Il était plus fort que les choses qu'il dominait du regard et soumettait à son examen. Mais soudain il a touché au magique objet qui doit l'enchanter ; il le sent, il en est saisi ; il en reçoit tout ému une puissante impression. Aussitôt il entre en verve, et bientôt hors de lui ; pressé, troublé, et comme délirant, il abonde en idées qui lui arrivent à flots, précipitées, impétueuses, telles en un mot que les suscite la beauté qui l'a frappé. Il a donc bien changé ; en passant du sens rassis, discret et contenu ; à cette effusion d'intelligence qui lui échappe comme de source ; d'esprit libre et réfléchi il est devenu génie naïf, poète d'instinct et de bonheur, véritable vase d'élection, où Dieu, sous la forme de la beauté, a fait descendre, comme du ciel, de ravissantes conceptions. Là encore reparaît la nature de cette force qui, appelée à se gouverner, n'en a cependant pas toujours le pouvoir et la liberté.

Ainsi, nous devons le dire, il est bon nombre de circonstances dans lesquelles l'homme est nécessité. Comment l'est-il ? à quoi tient-il qu'il ne conserve pas constamment le libre usage de son activité ? A deux causes, que l'on peut reconnaître dans les divers faits que nous venons de voir. Premièrement, il a quelquefois si faiblement conscience, il se sent si peu, s'oublie si vite, qu'en vérité on ne saurait dire qu'il ait alors idée de lui. S'il ne s'ignore pas absolument, il ne se connaît point assez pour être en état de se gouverner. Il est presque une force aveugle, et comme tel impuissant à diriger ses facultés : c'est le cas du profond sommeil. En second lieu, même quand il veille, et qu'il a bien là connaissance de ce qu'il est et de ce qu'il éprouve, il cesse de se posséder

du moment où les forces qui siègent dans ses organes, se dérèglent, s'exaltent, deviennent violentes et oppressives, le frappent de stupeur ou le jettent dans l'emportement. Il n'est plus roi dans son empire, des sujets en révolte lui en enlèvent le gouvernement. Il n'agit plus que sous leur loi.

Telle est la part de la fatalité au sein de l'existence humaine.

Voyons maintenant la liberté.

Et d'abord elle peut se conclure par un raisonnement très naturel de l'opposition que présentent entre eux deux états dans l'un desquels l'ame ne saurait être nécessaire, sans par là même être dans l'autre indépendante et libre. Cette opposition est frappante : parfois, comme nous venons de le voir, nos actes se font sans réflexion et n'ont d'autre caractère que celui de l'instinct ; parfois aussi, et c'est le plus souvent, ils s'accomplissent avec mesure, prévoyance et conduite ; ils sont l'effet du pouvoir que nous exerçons sur nous-mêmes. Les uns sont des mouvemens auxquels nous nous livrons en forces aveugles, les autres des déterminations que nous prenons avec conseil. Sauf la vie et la puissance qui paraissent des deux côtés, il n'y a du reste que dissemblance. Or, il ne se peut pas que les premiers soient fatals et nécessaires, et que les seconds qui leur sont contraires le soient également ; il ne se peut pas que l'on confonde dans une seule et même idée, que l'on nomme du même mot des choses si opposées. Puisqu'il y a de la nécessité, puisqu'il y a aussi de la non-nécessité, il y a donc de la liberté. Et qu'on n'objecte pas la contradiction, qu'il peut y avoir à reconnaître à l'ame

deux attributs opposés : lorsque nous la disons fatale et libre, nous n'entendons pas que ce soit dans le même temps, dans le même acte, mais dans des actes successifs, ce qui s'explique en ce que, tantôt trop faible pour ne pas céder, tantôt assez forte pour résister, elle subit le joug ou s'affranchit, selon la situation dans laquelle elle se trouve. D'une activité très variable, elle n'est destinée par son essence ni à être toujours esclave, ni à être toujours indépendante. Son rôle tient de deux genres : elle n'a pas tout de Dieu, elle n'a pas tout du monde; elle a quelque chose de l'un et de l'autre; elle a, dans des limites, de celui-ci la sujétion, de celui-là la liberté; et elle n'est pas la contradiction, mais la conciliation de deux natures.

Nous ne prétendons pas faire de cet argument plus d'estime qu'il ne convient, nous ne le donnons pas pour l'unique base de la théorie de la liberté, mais il a cependant sa force, et peut servir d'introduction aux observations qui viendront ensuite. C'est une manière de satisfaire certains esprits, prompts à juger, qui ont besoin d'avoir avant tout une raison qui les prévienne; nous n'avons pas dû négliger ce moyen de nous les gagner. Ce qui suivra, nous l'espérons, achèvera de les convaincre.

Puisque les deux causes qui empêchent l'exercice de la liberté sont d'une part l'aveuglement, la défaillance ou du moins l'extrême faiblesse de la conscience, et de l'autre la sujétion ou par excès de puissance les forces physiques jettent l'âme, les deux circonstances essentielles au développement du libre arbitre sont évidemment, en premier lieu la connaissance de soi-même, en second

lieu le bon état, le jeu normal des organes. Ainsi, dès que le *moi* se percevra bien, et ne recevra du dehors que des impressions régulières, il n'y aura plus d'obstacle à ce qu'il dispose de son activité dans les limites qui lui sont tracées. Il pourra devenir libre; mais comment le deviendra-t-il? Le voilà plein de conscience, plein de vie et de mouvement, point troublé ni asservi par aucun agent extérieur; rien ne s'oppose à ce qu'il prenne le gouvernement de ses facultés. Comment donc le prendra-t-il? d'où lui viendra la raison de faire effort sur lui-même pour s'arracher à cet état d'esclavage et de dépendance dans lequel il languit? Avant tout il faut qu'il comprenne ou que du moins il sente bien, qu'en restant prêt à céder à tous les penchans qui le sollicitent, il s'expose à suivre indifféremment les mauvais comme les bons, et à n'avoir qu'une activité périlleuse et hasardée; il faut qu'il sache que la vie ne lui est pas donnée toute faite, toute ordonnée, telle en un mot qu'il n'ait pas besoin d'y veiller et d'y prendre garde. Une sorte de connaissance de ce qu'il est et de ce qu'il doit être, de sa condition et de sa destination, une expérience suffisante des chances qu'il peut courir en laissant tout à l'abandon; et dans un moment déterminé, l'idée vive et pressante que s'il ne change pas de direction il court risque d'aller à mal, telles sont les circonstances qui précèdent et déterminent l'exercice de la liberté. Ce sont donc, on le voit, les situations douteuses, les difficultés et les dangers au sein desquelles il est placé et dont il a le sentiment, qui le portent à se recueillir, et à se rendre maître de lui-même; ce sont tous les maux qui le menacent, ou qui déjà même l'ont atteint; ce sont les forces de toute espèce qui, lui résistant ou lui échappant, apportent obstacle

à ses progrès, ou lui retirent leurs secours. Le monde entier est arrangé pour lui ménager à chaque instant des occasions et des leçons; la grande loi de l'épreuve qui sous les yeux de la Providence règle le cours des choses humaines, n'a pour objet que de le former en le plaçant au milieu de tant de divers événements. S'il est sujet à tant de besoins, de privations et d'afflictions, s'il souffre en sa conscience, s'il pâtit en son corps, si dans toute son existence, dans celle de sa famille et de ses amis, il est chaque jour frappé des coups les plus cruels, la raison et le dessein en sont toujours la provocation au travail, à la constance, au combat et à la vertu, c'est-à-dire à la liberté. Il sort libre de ces situations, s'il les accepte comme il le doit; en reconnaissant sa dépendance, sa faiblesse et sa misère, il sent qu'il faut briser ses liens, devenir libre, et se gouverner. Que la fatalité qui le dominait eût toujours été douce, bienfaisante et facile, il en fût resté l'esclave; heureux, insouciant, ne songeant pas à une meilleure vie, rien ne l'aurait provoqué à de nobles mais durs efforts; car pourquoi s'efforcer? pourquoi changer le cours de jours si paisibles? pourquoi les agiter et les troubler de luttes interminables? Il n'y aurait rien à faire pour nous, si les choses allaient ce train, il n'y aurait qu'à laisser faire; la liberté nous serait inutile, et par conséquent nous ne l'aurions pas. Mais notre sort est différent; les maux nous arrivent comme les biens, ils se mêlent à tous les biens, ils les surpassent souvent, et en général nous ne sommes heureux que d'une manière très imparfaite; c'est ce qui nous pousse à nous soustraire, autant du moins que nous le pouvons, à l'empire de la fatalité.

Nous devenons libres par la souffrance. Mais maintenant, qu'est-ce qu'être libre? en quoi consiste précisément ce nouveau mode d'activité? Jusqu'ici il n'en a été dit que ce qui était nécessaire pour l'intelligence des faits auxquels il se trouve mêlé. Mais lui-même il n'a pas été l'objet d'une observation spéciale et expresse; le moment est venu de l'analyser.

Qu'est-ce donc que la liberté, à la prendre immédiatement à sa première manifestation? quel est le premier mouvement par lequel elle se produit? Ce n'est pas la volonté; comme plus tard on le verra: la volonté vient du jugement et du conseil qui le prépare; ce n'est pas la délibération, qui elle-même est une conséquence. Avant de se consulter et de vouloir, il y a en effet ce qui rend possible cette double opération; il y a un acte particulier qui est le principe de ceux qui suivent. Quel est donc cet acte premier? Regardons bien. L'ame était entraînée, et cédait instinctivement aux impressions qu'elle recevait; mais soudain elle se modifie, elle cesse de se laisser faire par toutes ces forces qui l'environnent. Ces forces la dirigeaient parce qu'elles l'avaient en leur pouvoir; elle se soustrait à leur empire. Elle n'était poussée fatalement, soit dans un sens, soit dans un autre, que par suite de sa facilité à céder et à se soumettre. Elle n'est plus aussi faible; elle résiste, se contient, s'abstient et s'efforce de s'arrêter sur la route dans laquelle elle est engagée; elle s'impose à elle-même une prudente modération, temporise, attend, et comme on dit, tient bon, malgré tout ce qui se fait autour d'elle pour l'exciter et l'emporter. Elle n'a point encore de parti pris sur le but qu'elle doit poursuivre; mais elle est en mesure d'y penser, et bientôt elle y pensera. Par provision elle se recueille, concentre autant qu'elle peut sa mobile acti-

vité, rappelle à soi ses facultés éparses et distraites, les soumet et les dompte; elle ne souffre plus que son intelligence trop légère et trop vive se perde en perceptions sans suite et sans objet; elle la réduit et la fixe: de même pour la passion; elle cesse de la laisser à ses jeux vains et frivoles, à ses écarts dangereux, à sa fougue effrénée; si elle ne la maîtrise pas entièrement, du moins elle la tempère, la calme, la ménage, se donne ainsi le temps de l'éclairer et de la diriger. Ainsi, tout ce qui vient d'elle, soit en pensées soit en affections, tous ces mouvemens qu'elle produit en vertu de son énergie, tous ses actes, quels qu'ils soient, ne lui appartiennent plus seulement comme faits de sa nature, comme faits dont elle porte en elle le principe et la conscience; elle y joint une sorte de souveraineté et de prise de possession qui les lui rendent imputables. Elle ne les avait d'abord que comme de purs et simples effets de sa puissance naturelle; maintenant elle les a mieux, ils sont mieux son ouvrage, ils lui sont plus personnels. Que s'est-il donc passé en elle depuis que, de force et nécessité, elle est devenue libre et *sui compos*? Elle a eu pouvoir sur elle-même, elle est parvenue à se *posséder*.

Se *posséder* est, en effet, le fond de tout ce que nous venons de voir. Se contenir, se retenir, s'abstenir, se modérer, se commander, mettre à n'importe quelle action du tempérament et de la mesure, ne plus se laisser aller, être à soi et sûr de soi, c'est bien réellement se *posséder*. La *possession* de soi-même est le fait général qui domine tout.

Lui-même il s'explique, si, tout simple qu'il est, on veut s'en rendre raison par un redoublement d'activité que l'âme puise en elle-même, au moment où elle sent le mal et le péril de la dépendance. Comme elle voit

qu'en continuant à n'avoir point d'action à elle, à n'avoir que celle que lui impriment les forces qui la dominent, qu'en restant *leur* force, au lieu d'être la *sienne*, cette espèce de sujétion ne saurait que lui être funeste; elle la rompt par un effort; se dégage, se délivre; et par cette espèce de détachement, achève de se donner sa pleine personnalité. Jusque-là elle se distinguait par le sentiment d'elle-même, de tout ce qui n'était pas elle: maintenant elle s'en distingue et s'en abstrait d'une nouvelle manière; elle s'en sépare en action aussi bien qu'en pensée; elle est *moi* à ce double titre, à celui de la conscience en vertu de laquelle elle se sait, et à celui de la liberté en vertu de laquelle elle se possède; non que cette façon de se mettre à part et de s'appartenir à elle-même soit un complet isolement, l'absence de tout rapport et une indépendance absolue; il n'en est pas et n'en peut être ainsi; Dieu lui-même, en sa grandeur, tient à tout et se lie à tout; mais au lieu d'être comme elle était l'agent d'un autre agent, la puissance d'une autre puissance, une vie qui se perdait et se confondait dans une autre vie, elle a lutté contre la confusion, s'est faite *elle*, et a pris son mouvement propre et personnel. Avant, on peut le dire, elle était à tout venant, elle avait mille maîtres; elle n'en a plus qu'un maintenant, à bien entendre la chose, et ce maître est elle-même; elle n'est pas, certes, toute puissante, ni toujours également puissante dans le domaine où elle règne; mais elle y règne néanmoins, et assez pour qu'il soit évident qu'elle se maîtrise et se *possède*.

Hâtons-nous de dire dans quelles limites, afin de prévenir toute objection. L'homme, sans doute, ne se possède pas au point de changer sa nature, d'en abolir les lois, d'en détruire les rapports, et de substituer à l'œuvre de Dieu une œuvre de sa création ; il ne se refait pas plus lui-même qu'il ne refait le reste du monde ; en lui comme hors de lui, il ne travaille que sur ce qui est et d'après les lois de ce qui est. Il peut, en ce qui le regarde, s'améliorer ou se détériorer, se modifier de bien des manières, mais toujours dans le sens de sa primitive constitution. Il y a des choses qui demeurent, quoi qu'il fasse et quoi qu'il tente, et il est homme jusqu'à la fin, de quelque liberté qu'il ait usé pour varier son existence.

Ainsi, indépendamment des limites qu'il s'impose et qu'il pourrait dépasser, mais dans lesquelles il se renferme retenu par sa prudence ou empêché par sa paresse, il en est d'autres, de naturelles, qui ne sont point facultatives, et que bon gré mal gré il faut qu'il reconnaisse, impuissant à jamais les effacer ou les franchir. Là est le cercle invariable qui borne sa liberté. Il se possède sur tous les points, dans sa pensée et dans sa passion, dans son influence sur les organes, et son action sur l'univers ; il tient en main toutes ses capacités, mais sans vertu pour en changer les attributs ni les lois. La pensée est faite pour connaître avant de se souvenir, pour connaître et se souvenir avant d'imaginer ; il n'y a rien là à sa discrétion, il faut qu'il accepte toutes ces données. La passion a pareillement son objet déterminé et ses mouvemens nécessaires ; il ne saurait y rien faire et y apporter un autre ordre ; ce qui est créé reste et demeure avec sa nature essentielle. Le corps a ses fonctions qui ne sont point arbitraires, l'univers ses puissances qui ne marchent point au hasard ; s'il est libre dans les rapports

qu'il a avec l'un et l'autre, c'est toujours dans la mesure de leur constitution respective. L'homme, en un mot, est toujours homme, et quelque libre qu'il devienne, il n'a cependant l'indépendance ni d'un Dieu, ni d'un ange; il a la sienne, celle qui convient à son rang et à sa nature.

Voici, du reste, comment, malgré toutes les nécessités qui le limitent, il lui est possible d'avoir encore une très large liberté. Invariables dans leur essence et leurs lois de développement, ses facultés ne le sont plus dans le degré d'énergie, dans la direction et l'application dont elles sont susceptibles; là, au contraire, elles peuvent recevoir de très grandes modifications: c'est donc là qu'il les prend quand il se met à les régir, et que maître dans la sphère où il lui est donné de s'exercer, il commence, comme nous l'avons vu, par les contenir et les retenir, sauf plus tard, s'il le croit bon, à leur laisser leur première marche, ou à leur en tracer une différente. Plus simplement, il est doué d'une activité nécessairement pensante, passionnée, impulsive et expressive; mais il n'est point nécessaire à se livrer sans retour à tous les actes de pensée; de passion ou d'impulsion auxquels elle peut se prêter. Il peut, quand il la tient bien, d'un seul coup d'autorité la réprimer et la faire tomber, ou sinon, la porter d'un point sur un autre point, la déplacer en quelque sorte, et par ce changement de situation, la modifier et la retirer de ses premiers errements; il peut lui interdire des mouvemens périlleux, ou tout du moins l'en distraire en la jetant dans d'autres voies. Il ne saurait s'empêcher de voir quand il voit, de sentir quand il sent; mais il n'est pas hors de sa puissance de varier ses perceptions, de diversifier ses affections, d'avoir ainsi son industrie intellectuelle et mo-

rale. Pour tout dire, en un mot, c'est une force qui ne fait pas ses facultés ni ses lois; mais qui, en usant de ses facultés, en se soumettant à ses lois, peut plus ou moins se contenir, se changer, s'avancer, se corriger et s'améliorer.

Ceci nous mène à une remarque qui achèvera d'éclaircir le caractère distinctif de la liberté humaine. Nous avons vu un peu plus haut qu'elle est nécessairement limitée; nous devons ajouter qu'elle est de plus très variable; soit chez le même individu dans des circonstances différentes, soit chez les divers individus. Il suffit presque d'énoncer la vérité d'un tel fait, pour qu'aussitôt il soit admis; mais il est si bien exposé dans le passage qui va suivre, que nous ne pouvons résister à en donner la citation⁴.

« Il y a, comme on le voit, des degrés infinis dans l'empire que nous pouvons prendre sur nos capacités. Cet empire varie d'un individu à l'autre, au point qu'il n'y en a peut-être pas deux où il ait la même étendue. Il est extrêmement limité chez le plus grand nombre, parce que les capacités étant naturellement insoumises, il faut pour les asservir à la volonté, un travail sur soi-même et des efforts dont peu d'hommes s'avisent ou se donnent la fatigue. Quelques-uns seulement entreprennent cette lutte; bien peu la soutiennent avec persévérance; et ceux-là sont très rares qui, dans la courte durée de cette vie, atteignent au but et obtiennent une autorité complète et facile. Outre ces différences, il en est d'autres. On voit des hommes qui ont le plus grand pouvoir sur l'une de leurs facultés et qui n'en ont point ou presque point sur les autres; ainsi le philosophe

⁴ *Encyclopédie moderne*, tom. XII, pag. 483. Voir tout l'article.

accoutumé à réfléchir dispose avec la plus grande facilité de ses facultés intellectuelles et souvent n'a aucun empire sur ses passions : d'autres ont beaucoup d'autorité sur leurs passions, qui ne sauraient fixer leur intelligence et l'attacher à un sujet : on trouve des hommes qui n'ont rien de soumis en eux que leurs doigts : enfin d'un jour, et presque d'une minute à l'autre, la puissance volontaire s'affaiblit ou s'accroît dans le même individu ; tantôt molle et languissante, tantôt énergique et active, elle monte et descend incessamment et, avec elle, la personnalité qu'elle constitue.

« Quand l'homme parvient à une grande vieillesse, il finit ordinairement par où il a commencé, c'est-à-dire par cette vie impersonnelle qui précède dans l'enfant la naissance de la volonté ; et de là cette observation si vulgaire que le vieillard redevient enfant. On observe en effet chez les vieillards un affaiblissement considérable et progressif du pouvoir personnel ; il semble que la volonté, fatiguée du long service qu'elle a fait, abandonne sa tâche au soir de la vie et s'assoupisse peu à peu en attendant le sommeil de la mort. L'extrême vieillesse rappelle à la fois l'idée du sommeil et celle de l'enfance ; c'est qu'en effet le sommeil, l'enfance, la vieillesse, ne sont que le même phénomène sous trois formes différentes, c'est-à-dire la faiblesse de la personnalité, qui s'éveille dans l'enfant, qui se repose dans l'homme endormi, et qui défaille dans le vieillard. L'affaiblissement des organes qui rend l'exercice des fonctions plus pénible, pourrait bien contribuer au découragement de la volonté chez les vieillards ; mais nul doute aussi ; qu'en cessant de s'en servir, la volonté à son tour ne contribue à l'affaiblissement des facultés, car c'est une remarque qui mérite encore d'être faite, que

l'empire de la volonté sur nos capacités contribue à les développer; comme si, en leur imprimant une direction forcée, elle les rendait plus souples, plus subtiles et plus nerveuses. Nos capacités ne cessent jamais d'être en mouvement, soit que nous nous en servions, soit que nous les délaissions. Mais on observe qu'elles baissent quand on les néglige, et qu'elles se fortifient quand on les emploie. Les sens acquièrent une prodigieuse finesse chez les personnes que leur profession ou leur manière de vivre obligent à s'en servir souvent; il en est de même de la sensibilité pour le beau chez celles qui cultivent les arts, de la faculté de penser chez les philosophes, ou d'imaginer chez les poètes; tandis que chez les personnes qui mènent une vie oisive et matérielle, l'intelligence, l'imagination, la sensibilité déclinent rapidement. L'activité locomotrice croît de même par l'exercice, et décroît dans la vie sédentaire, comme il arrive aux femmes et aux commis. Ainsi non-seulement on s'avilit, mais encore on s'abrutit lorsqu'on néglige de développer en soi la puissance qui distingue l'homme des choses, qui le fait semblable à Dieu, et qui est tout son titre à la monarchie de la création.

Dans les explications qui viennent d'être données sur les limites et les variétés de la liberté humaine, nous avons sans doute un peu dépassé le fait pur de la *possession de soi-même*; mais il était difficile de faire autrement, vu l'intime connexion de ce fait avec ceux qui suivent; il n'y a d'ailleurs à cela aucun inconvénient, puisque avant tout ce que nous venons de dire convient et s'applique à ce fait, et que cette espèce d'anticipation ne peut causer aucune obscurité.

Maintenant poursuivons. Nous avons vu l'âme se *possédant* ; mais si se *posséder*, se contenir, etc., etc., c'est toujours être actif, ce n'est pas avancer, c'est stationner avec énergie, mais non pas être en progrès. Il y a quelque chose d'indéterminé, d'*expectant* et de provisoire dans cette manière d'être de la force ; elle a à elle ses facultés, mais elle n'en fait pas encore usage. Comment donc en use-t-elle ? et comment parvient-elle à passer de la *possession* à la *direction* et à l'*emploi* de son activité ?

La voilà qui s'éveille, se garde et se modère ; est-ce sans but ? Non, sans doute, car elle ne peut pas en rester là ; ce n'est point là une *carrière*. Mais avant de se remettre en marche, il faut qu'elle sache où elle ira. Que lui manque-t-il donc pour avancer et se déterminer de quelque façon ? la connaissance de la route qu'elle doit prendre et tenir. Elle cherche donc cette route, elle regarde, elle considère, elle entre en un mot en *délibération*.

Délibérer est un acte d'intelligence ; acte complexe et multiple, dans lequel, si on le voulait, il serait aisé de retrouver tous les modes de la pensée, que nous avons reconnus plus haut ; mais nous ne le suivrons pas dans ses élémens, cette analyse n'aurait rien de neuf, nous ne le prendrons que dans son ensemble. Il commence toujours par une sorte de reconnaissance, soit des diverses fins qu'on a en vue, soit des divers moyens qui mènent à une fin. On tâche de les discerner, de les compter, de les qualifier. Cela fait, on les compare ; on recherche et on apprécie leur valeur relative ; on les balance, on les pèse, et quand on sait dans quel rapport ils sont les uns à l'égard des autres, on exclut successivement tous ceux qui semblent infé-

rieurs ; on élimine et on élimine encore , jusqu'à ce qu'enfin on arrive à une option définitive. Tel est le dernier terme de la délibération ; il est alors établi, ou que tel but est le meilleur, ou que tel moyen est préférable ; on a sa foi, son jugement, on croit à quelque chose à faire.

Mais indépendamment de la manière dont le conseil a été pris, qu'il ait été plein de sagesse, de gravité et de raison, ou mêlé d'imprudence, de légèreté et de folie, il mène, en se terminant, à trois résultats distincts.

On peut ne parvenir qu'à une très faible conviction, et ne s'arrêter qu'avec doute à un parti déterminé ; et alors, si par quelque cause on ne reprend pas la délibération, qu'on n'en ait pas le temps, la force ou la patience, on a dans cette opinion, quelque chancelante qu'elle soit, un motif d'action sur lequel se règle la volonté ; il n'est pas besoin d'ajouter combien un tel motif est faible et peu pressant.

Ou bien la foi que l'on a, soit au but qu'on se propose, soit au moyen que l'on choisit, sans être encore inébranlable, a cependant plus de force, et donne lieu à une détermination plus positive et plus ferme.

Ou bien enfin, l'on adhère du plus profond de sa conscience à ce que l'on conçoit comme une règle invariable de conduite. On est plein de confiance, de certitude et de décision, on n'hésite pas le moins du monde.

Doute, probabilité, certitude, telles sont donc les trois nuances qui distinguent le résultat de toute espèce de délibération.

On se retient, on s'abstient afin de délibérer ; mais on ne délibère pas et on ne juge pas pour continuer à

se retenir : on n'est pas au bout de sa liberté, parce qu'on s'est mis en état de voir, qu'on a vu et décidé ; il reste à suivre cette décision, et à réaliser, par la pratique, l'idée à laquelle on s'est arrêté : c'est aussi ce qui se fait. L'homme serait incomplet s'il se bornait au conseil et ne passait pas à l'action.

Aussi à peine a-t-il une croyance, pour peu surtout qu'elle soit profonde, qu'il se détermine à agir dans le sens de cette croyance. Il sent qu'une chose est à faire, et il s'efforce de la faire ; son opinion règle son vouloir, si bien même que jamais il n'a une volonté qu'il n'en prenne le motif dans quelque idée qui le domine, et à laquelle il s'est arrêté après plus ou moins de réflexion.

Ainsi l'homme, comme force libre, n'a pas seulement la faculté de se posséder et de délibérer ; il a aussi celle de se diriger d'après le résultat de la délibération, ou, ce qui revient à la même chose, de se résoudre et de vouloir. Vouloir, en effet, c'est se mettre à suivre la route dont on a fait choix ; c'est tourner son activité vers le but qu'on se propose, c'est se déterminer et se diriger.

Vouloir, se diriger au lieu de recevoir une direction, à la place d'une détermination instinctive et fatale, en prendre une qui relève de l'empire de soi et de la délibération, ne plus seulement posséder, mais employer ses facultés, les appliquer à certains usages, s'en servir pour réaliser une idée qu'on s'est formée, tel est le nouveau fait qui se montre à nous comme conséquence de la liberté.

Mais de même que le jugement qui suit de la délibération peut avoir l'un des caractères que nous avons marqués plus haut, qu'il peut être douteux, probable ou très certain ; de même la volonté peut offrir, en se développant, ces trois nuances distinctes.

On veut parce qu'on croit, et on ne veut que comme on croit. Or, quelles qu'en soient les raisons, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, on croit souvent si peu, que c'est à peine si on a foi. Dans ce cas aussi, c'est à peine si on se détermine à l'action. On s'y décide, mais mollement, lentement, avec retenue et timidité. On marche bien à un but, mais sans élan ni fermeté; on s'arrête au moindre scrupule; on fléchit devant le moindre obstacle; un rien, comme on dit, peut tout changer. Et pourquoi aurait-on une résolution vive et forte quand on ne sait trop ce qu'on résout? comment agir avec énergie, vigueur et persévérance, quand on n'est pas sûr de ce qu'on fait? Il faut un motif à la vertu, au courage et au travail, et le doute n'est que l'ébauche, l'ombre flottante d'une opinion; il n'y a pas là de quoi exciter, remuer et affermir l'activité de l'âme; il n'y a que vaine impulsion, souffle mourant et sans force. Le scepticisme pratique, quand par hasard il se rencontre, est la ruine de la volonté. Il ne la produit que pour l'abattre, ne l'excite que pour l'éteindre, ne lui donne vie qu'un moment, que pour bientôt la faire mourir. Chacun a sans doute par devers soi l'expérience de ces situations où, mal décidé faute de lumière, on essaie de réaliser un projet vague et incertain. L'effort languit, la puissance tombe et on ne vient à bout de rien. Ne venir à bout de rien, n'en point venir à ses fins, rester en route après les premiers pas, tel est l'effet ordinaire d'une tentative entreprise sans foi ni plan arrêté. Or, rien n'est plus fâcheux qu'un tel état de l'âme; il perd la moralité, il plonge le cœur dans la mollesse, la faiblesse et l'indifférence. Il l'accoutume à une apathie qui tue toute énergie; et il n'y a pas de pire corruption. Malheur aux hommes sans croyance, car ils sont sans vouloir et par consé-

quent sans vertu. Une telle dégradation est déplorable dans les individus ; dans les sociétés elle est désastreuse ; un peuple atteint de ce fléau est un peuple perdu. Sans moyens comme sans but, l'esprit vide, la foi nulle, quand il se prend à vouloir, il ne sait ce qu'il doit vouloir ; il n'a rien à tenter, il n'a plus de destinée, plus de devoir, plus d'intérêt ; sa conscience est morte à tout. Oni, en vérité, si pour un peuple ce scepticisme est général, et qu'il s'étende à la fois aux arts et à la religion, à l'industrie et à la politique, de tristes jours se préparent pour cette foule que rien n'anime. La ruine, la dispersion, ou tout du moins un renouvellement radical et violent, voilà ce qui l'attend dans l'avenir. Ouvrez l'histoire et voyez ce que deviennent, à leurs époques, les nations qui ne *veulent plus*. Elles sont la proie de celles qui *veulent*, ou elles tombent dans des crises qui les sauvent, mais au prix d'effroyables calamités.

Il y a peu de chose à dire sur l'espèce de détermination qui se développe à la suite d'un jugement dont le caractère est la probabilité. Elle tient le milieu entre cette velléité qu'engendre le simple doute, et cette ferme volonté que produit la certitude. Elle ne flotte pas, comme la première, au gré du moindre événement, arrêtée au premier obstacle, cédant au premier choc, toujours pliant et fléchissant ; elle a plus de consistance, de suite et de durée ; elle suffit au train commun du monde et des affaires. Elle ne tient pas comme la seconde, ne résiste pas et ne lutte pas, inattaquable et comme d'airain à toutes les tentations ; elle succombe aux grands coups et soutient mal les rudes épreuves ; elle serait capable de vertu, pourvu qu'il n'y eût pas à livrer de longs et durs combats ; elle ne s'élèverait pas à l'héroïsme,

au dévouement et au sacrifice. Ainsi veulent tant de bons, d'honnêtes et de justes hommes, dont les pensées sont droites et les motifs raisonnables, mais qui n'ont point de ces idées arrêtées et invariables qui, lorsqu'elles sont vraies et élevées, forment les grands caractères. Un peuple animé de cet esprit n'est certes pas en mauvais état; il est propre à l'ordre, à la discipline, et par conséquent à la défense, et s'il tombait en péril, il trouverait à coup sûr dans le sentiment du danger toute la force nécessaire à son salut et à sa victoire; mais jamais il ne sera un de ces peuples à mission, à entreprise et à aventures, un de ces peuples à étoile, qui se vouent à une idée et ne vivent que pour l'accomplir. Ce rôle élevé n'appartient qu'aux nations jeunes ou rajeunies et tellement enthousiastes, qu'elles n'ont paix et repos que dans le triomphe et le succès; combattant jusque là, souffrant, se sacrifiant, et, s'il le faut, mourant avec une constance admirable.

Enfin, quand la volonté procède d'un croyance parfaite et invariable, invariable elle-même elle ne plie ni ne chancelle; elle peut, par force majeure, être arrêtée dans ses projets; mais toute empêchée qu'elle est, elle insiste, elle presse, elle attaque ouvertement l'obstacle qui lui est opposé, ou elle le mine, ou elle le tourne, et finit par triompher. Rarement, du moins, un tel vouloir demeure sans fruit et sans effet. L'ame humaine est si puissante quand elle est toute à un objet, quand elle y rapporte toute sa vie, qu'elle y ramène toutes ses facultés et y dirige tous ses moyens! Non-seulement en cet état elle domine et dompte d'autres ames, les trouble de sa fermeté, leur impose par sa vigueur, se fait sentir à elles plus forte qu'elles; mais le corps lui-même elle le maîtrise, elle lui prête des pouvoirs que de lui-

même il n'aurait pas ; elle le rend capable de supporter des souffrances inouïes et des fatigues excessives ; parfois même elle le transforme , et par la magie de l'extase lui donne des manières de vivre extraordinaires et insolites. Et dans le monde physique, que ne peut pas une volonté qui d'ailleurs , sage et éclairée , procédant de la science , s'appuyant sur des principes , patiente et vive à la fois , s'associe d'autres volontés qu'elle plie à ses directions et fait marcher sous sa loi ! Elle opère des miracles de travail et d'industrie.

La foi remue les montagnes ; il y a là mieux qu'une figure : c'est l'expression poétique mais fidèle en même temps des conquêtes gigantesques que l'homme a faites sur la nature , toutes les fois qu'il a eu dans l'ame ce vaste et long vouloir que donne une foi ardente , profonde et inébranlable. Politique, religion, industrie, beaux-arts, dans tous les genres et sous toutes les formes, les monumens que nous admirons comme des œuvres presque divines tant ils imposent à notre imagination et confondent notre faiblesse, ne se sont élevés et achevés si merveilleusement que parce qu'il y a eu pour les entreprendre, les pousser et les finir, une de ces volontés viriles qui se soutiennent de longues années, durent des siècles, se transmettent d'hommes à hommes, de générations à générations, inspirées, vivifiées par quelque grande idée fixe.

D'où viennent, dans l'histoire, ces migrations lointaines, ces invasions opiniâtres, ces guerres inextinguibles dont nous donnent le spectacle, à certaines époques de leur vie, des races fortes et patientes ? D'où viennent ces résistances et ces défenses héroïques, ces luttes vingt fois reprises, tant de maux supportés avec une constance imperturbable ; ou encore ces ambitions

qui ne se relâchent ni ne se fatignent, ces conquêtes de longue haleine, cette tendance à l'empire si longuement suivie? Où se prend tant de persévérance, soit pour se conserver, soit pour s'agrandir? toujours dans le caractère, c'est-à-dire dans la faculté de la foi et du ferme vouloir. Nous parlions tout à l'heure des nations faibles et perdues; elles périssent par le cœur, qu'elles ont lâche et irrésolu; celles qui vivent, au contraire, qui fleurissent et triomphent, ne doivent leur gloire et leur durée qu'à la force de leur croyance; elles savent bien ce qu'elles veulent et le veulent résolument. De même pour les grands hommes, ce qui les fait ce qu'ils sont, c'est le sentiment profond du but qu'ils ont à atteindre, et l'énergie volontaire que leur donne ce sentiment; et, en général, jamais l'âme n'a un motif puissant, une raison prédominante de se livrer à une action, sans être prête à s'y livrer avec zèle et persévérance.

Tels sont les caractères principaux que peut prendre la volonté. Il en est quelques autres que nous allons noter, mais sur lesquels nous insisterons peu, parce qu'ils ont moins d'importance.

Toujours par suite de sa relation avec les idées dont elle dérive, la volonté peut se montrer éclairée ou aveugle selon que le motif qui la détermine est lui-même un effet soit de la réflexion soit de l'instinct. Les enfans, par exemple, savent rarement ce qu'ils veulent; ils n'ont pas assez de raison pour se rendre compte à eux-mêmes du but qu'ils se proposent; ils s'en fient pour se résoudre à ces jugemens primesautiers que leur suggère la nature. Les enfans délibèrent à peine. Il est aussi bon nombre d'âmes qui sur les hautes questions d'art, de politique et de religion, ont des sentimens plutôt que de la science, et par conséquent n'ont point de solutions

que des vues vagues et obscures; celles-là pareillement ne s'expliquent pas bien l'intention qui préside à leurs actes, et leur conduite est peu logique. C'est aux philosophes et aux sages, c'est aux capables en tout genre qu'il appartient de réfléchir sur les desseins qui les animent, d'en voir le fonds distinctement, et de se tracer en conséquence des plans de vie nets et précis. Ceux-là ne veulent rien qu'à bon escient.

Il peut en outre y avoir des volontés qui, indépendamment de la clarté ou de l'obscurité qui les caractérisent, soient vraies ou erronées, étendues ou bornées, élevées ou petites. Celles qui sont vraies tiennent cette qualité de la pensée dont elles procèdent, et qui elle-même est l'image fidèle des réalités auxquelles elle se rapporte; ces espèces de volontés consistent à s'efforcer d'atteindre une fin vraie par des moyens également vrais. Celles qui sont fausses naissent des erreurs auxquelles l'esprit se laisse entraîner, et s'annoncent par une tendance à rechercher de vains objets dans des voies folles et trompeuses. Les résolutions étendues, profondes, à longue portée, partent d'une âme qui au-delà du but qu'elle touchera d'abord en voit un autre, puis un autre encore, et ainsi de suite jusqu'au but définitif et suprême, qui est celui de toute sa vie. Les grands hommes ont de ces vouloirs; Napoléon en eut un qui le prit jeune et ne le quitta jamais; il voulut l'ordre, la force, et la gloire de la France, par lui seul et en maître. Ces caractères font exception; ceux qui font foule et se trouvent partout ont moins de prévoyance et moins de persévérance; ils ne jugent pas de si loin, ne regardent pas si avant, et n'ont guère de dessein qu'à la légère et au jour le jour: aussi leurs déterminations sont-elles bornées et de peu d'avenir. Enfin il est des volontés

qui éclatent de grandeur, d'élévation et de vertu ; celles-là font l'honneur des hommes, qui sont assez forts pour s'y arrêter et s'y dévouer avec constance. D'autres au contraire sont empreintes de petitesse et de bassesse ; et celles-là sont la honte des âmes faibles qui s'y abandonnent.

Nous avons examiné la volonté en elle-même et dans ses nuances ; c'est un nouveau fait de la liberté reconnu et étudié : est-ce le dernier, et termine-t-il tout ? Être libre c'est se *posséder, délibérer et vouloir* ; n'est-ce rien de plus ? n'est-ce pas aussi *pouvoir*, au moins dans une certaine mesure ? Voilà ce qui nous reste à rechercher.

Mais d'abord, qu'est-ce que *pouvoir* ? Le monde est plein de forces ; tout y vit et s'y meut, il ne s'y fait rien que par la vertu de quelque principe en action. Chaque force a sa fin, et sa tendance particulière. Mais toutes ne sont pas heureuses, toutes n'arrivent pas à leur but et n'ont pas leur plein exercice ; bon nombre meurent ou s'arrêtent sans accomplir leur destination. Ainsi le veut l'ordre des choses, qu'il serait facile de justifier, si c'en était ici le lieu, mais qu'il nous suffit de constater pour l'objet que nous nous proposons. Celles de ces forces qui ont ce sort, ne le subissent que par le fait des obstacles qu'elles rencontrent, ou des coups qui les atteignent. Si rien ne s'y fût opposé, elles eussent suivi jusqu'au bout le penchant de leur nature, elles eussent achevé leur évolution ; mais l'impuissance leur vient de ce que des causes étrangères les combattent, les empêchent, les mutilent, ou même les ruinent. Sans cette raison, certainement elles eussent produit tout leur effet. Ainsi le pouvoir ne leur manque que par suite de leur

infériorité vis-à-vis des forces qui les entourent. Celles au contraire qui parviennent à leur entier développement, ou du moins qui en approchent, celles-là ont leurs succès, parce qu'elles triomphent de l'opposition ou des attaques auxquelles elles sont en butte, parce qu'elles écartent ou renversent les ennemis qu'elles rencontrent, et passent outre avec la victoire. Comme elles se trouvent les plus fortes, elles n'ont plus qu'à poursuivre; elles iront où elles doivent aller, elles feront ce qu'elles tendent à faire. Elles en ont le pouvoir.

Qu'est-ce donc maintenant que le *pouvoir*? Une faculté relative qu'une force a ou n'a pas selon ses rapports avec d'autres forces, et qui consiste à produire, à réaliser un effet, à obtenir un résultat, à atteindre un but déterminé.

Or il n'est pas nécessaire pour qu'une force ait cette faculté, qu'elle soit libre et volontaire. Combien y en a-t-il dans la nature qui la possèdent au plus haut point, sans cependant être capables de se connaître et de se diriger! L'homme non plus n'est pas puissant seulement lorsqu'il agit avec conscience et liberté. Souvent même dans ses momens d'instinct et de nécessité, il est si animé, si pressant, si emporté dans ses actions, qu'il fait les choses les plus extraordinaires avec une étonnante facilité. Peut-être même est-ce alors qu'il montre le plus de cette énergie rapide et expéditive qui, aveugle sur les obstacles et insensible aux dangers, se précipite vers son objet sans trouble ni hésitation. Il accomplit de premier mouvement, d'élan, et par fatalité, des actes que de sang-froid il n'eût pas osé tenter, et qui l'effraient lui-même quand il les juge avec réflexion. Tel fut un héros, dans un de ces instans où quelque vive pensée de gloire saisit l'ame et la transporte, qui

plus tard, mieux à lui, trouve à peine dans le conseil des raisons suffisantes pour éviter une lâcheté. Tel aussi d'inspiration conçoit et rend admirablement la beauté d'un sujet, qui moins heureux par le travail n'obtient de sa volonté qu'une œuvre lente et sans éclat. L'entraînement a ses chances, il a celles de la faiblesse, du désordre et de la ruine, mais il a celles aussi de la puissance, du succès et du triomphe. Il ne s'agit pas, du reste ici, du mérite moral que peut avoir un tel emploi des facultés; rien de moral sans libre arbitre; il ne s'agit que du succès, il ne manque jamais à celui qui agit sous l'influence d'une heureuse nécessité.

Tel est le *pouvoir* considéré, abstraction faite de la qualité d'agent libre et volontaire. Voyons maintenant quel il est quand il se combine avec cette qualité?

Vouloir, c'est s'efforcer de réaliser une intention, ou, ce qui est la même chose, d'atteindre une fin déterminée; pour peu qu'on ne rencontre pas trop d'obstacles, on n'a pas long-temps une volonté de quelque énergie et de quelque patience sans entamer, si ce n'est achever l'exécution de son dessein. Il en est de ce cas comme de tous ceux où une force une fois en exercice poursuit et atteint son développement, si rien ne s'y oppose d'une manière invincible et absolue; avec cette différence remarquable, qu'ici c'est une âme qui agit, qui connaît, possède, gouverne son activité, et par conséquent est mieux en état de triompher des obstacles, soit en les tournant avec habileté, soit en les emportant de haute lutte. Un tel agent en effet a sur ceux qui sont privés de raison et de volonté l'éminent avantage

de puiser en lui-même une vertu qu'il dépend de lui d'élever, de diversifier, de perfectionner de mille façons. Il n'est pas tenu à ne déployer que dans un sens et à un degré la puissance dont il jouit; il a plus de latitude, et dans le champ qui lui est ouvert il lui est permis, grace au vouloir, de varier et d'étendre à peu près indéfiniment l'usage de ses moyens; aussi excelle-t-il sans peine sur tout être qui n'a que l'instinct et la vie de la simple fatalité. Tel est l'homme; il est fort à la fois et de ses mouvemens nécessités et de ses actes volontaires. Il réunit les deux rôles, et trouve dans cette union son incontestable supériorité. Il peut donc, quand il veut, à prendre la chose généralement. Mais que peut-il, et à quelles conditions? Nous l'avons expliqué plus haut, et nous nous bornons à le rappeler; il ne peut rien en contradiction soit des lois de sa conscience, soit de celles de ses organes et de la nature extérieure. Il ne saurait faire de sa pensée, de son amour, de sa vie rien qui soit en opposition avec l'essence de ces facultés; il ne saurait intervertir arbitrairement la constitution du monde, il ne prévaut pas contre l'ordre.

Mais en restant dans le système auquel il est lié, il peut plus ou moins de choses, et les peut à divers degrés, soit en raison de son vouloir, soit en raison de ses instrumens.

Commençons par dire les choses, nous dirons ensuite les degrés.

Avant tout, s'il possède bien sa faculté de penser, qu'il sache à quoi l'appliquer, et qu'il l'applique convenablement, le résultat le plus constant de cet effort intellectuel est la production d'une idée qu'il n'avait

pas auparavant. Il a alors une connaissance, un souvenir ou une imagination qui sont le fruit de son travail. Il est puissant par l'esprit.

S'il a résolu de porter son action sur ses passions, pour peu qu'il s'y prenne bien, et que, réformant son opinion soit sur les biens soit sur les maux qui jusqu'à l'affectaient d'une certaine impression, il change sur eux de manière de voir; il change par-là même d'émotions; ce qui le touchait ne le touche plus, le touche moins, ou d'une autre manière. Il s'est fait comme un autre cœur, il éprouve d'autres affections; nouvel effet d'une puissance qui s'étend à l'amour de soi comme à la faculté de penser.

Tel est le pouvoir moral. Le pouvoir physique vient ensuite. Lorsque l'homme veut produire et réaliser ce qu'il a dans l'âme, lorsqu'il veut faire succéder le mouvement au sentiment, les pratiques extérieures aux actes de la conscience, l'effet qui est la conséquence d'une pareille détermination est le pouvoir physique à quelque degré. Puis, selon qu'il se propose, soit simplement d'exprimer et de signifier sa pensée, soit de lui prêter la propriété de mouvoir, de déplacer, d'attirer ou de repousser; langage et expression, impulsion et locomotion, attraction et répulsion, décomposition et recombinaison, voilà ce que devient son pouvoir physique.

Voyons comment le fait peut s'expliquer. L'âme n'est pas sûre d'exécuter tout ce qu'elle tente et entreprend, mais cependant il est assez rare qu'elle trouve pleine résistance, et le plus souvent elle n'a qu'à se louer du service de ses organes. Dans ce cas, à peine leur a-t-elle imprimé un mouvement un peu prononcé, qu' aussitôt ils entrent en exercice et se prêtent à ses vœux.

Elle a des nerfs dont la fonction est de recevoir son action et de la transmettre au dehors, comme elle en a dont la propriété est de lui apporter intimement les impressions des causes externes. C'est aux premiers qu'elle s'adresse ; elle ne les connaît pas, ne les choisit pas pour ministres de son vouloir, mais elle n'est pas moins infallible dans sa manière de les exciter ; elle les excite à coup sûr, quoique cependant elle les ignore. Une providence est là qui se charge de la guider, l'assiste et s'entremet pour tout cet ordre de choses. Elle se trouve donc toute pourvue de serviteurs nombreux, qui, dociles à ses ordres, se tiennent prêts à les recevoir.

Elle a les pensées et les affections auxquelles, après délibération elle a résolu de se livrer, elle fait effort pour les porter et les produire au dehors ; elle s'y applique et y persiste. Les nerfs en sont émus, ils s'animent et s'ébranlent, et tout pleins de l'activité qui leur est communiquée, ils la rendent à l'extérieur par une foule de phénomènes ; aux ordres de la volonté, les pensées et les affections s'impriment au cerveau, et par le cerveau à tout le corps ; elles y déterminent et y développent une sorte d'animation qui se propage comme l'éclair, et paraît à la surface en signes prompts et manifestes. Ces actes eux-mêmes, par leur nature tout intimes et tout spirituels, ne cessent pas d'être immatériels, parce qu'ils ont prise sur la matière ; ils ne deviennent pas organiques, ne se transforment pas en mouvemens, ils restent ce qu'ils sont, mais ils abordent les organes, s'y rendent présens et puissans, et par-là se donnent expression et représentation au dehors. Les idées et les passions ne se mettent pas réellement et ne circulent pas dans les nerfs, elles n'arrivent pas par leur canal à l'œil ou à la main, elles de-

mettent à leur principe ; elles ne sont jamais que dans ce principe ; mais elles ont vertu pour modifier, mettre en jeu l'organisme et y apporter de tels changemens qu'il en résulte au visage, dans le geste ou la voix, une marque incontestable de leur présence et de leur action. Pour être aux ordres d'une force qui lui donne à traduire, sous quelque forme matérielle, des pensées et des émotions, le corps n'est pas pour cela intelligent et aimant ; de même aussi, parce que cette force s'allie au corps par l'impulsion et le mouvement qu'elle lui imprime, il ne s'ensuit pas qu'elle se fasse physique. Les deux natures restent distinctes ; tout se passe d'une part en directions spirituelles, et de l'autre en mouvemens et en phénomènes matériels ; la relation des uns aux autres est de préexistence et d'influence, non d'identité.

Ainsi s'explique, s'il s'explique, le jeu secret, au moyen duquel la force morale étend au corps cette faculté de gouverner qu'elle n'exerce d'abord que sur elle-même. De la possession et de l'usage de son intime activité, elle passe à la possession et à l'usage de la vie physique ; elle s'empare de fonctions qui lui échappaient auparavant ; elle se les approprie, les fait siennes, les soumet à ses vœux ; les emploie à ses desseins, respectant leurs lois, mais profitant de ces lois pour les tourner à ses fins. De là, tout un nouvel ordre de puissance qu'elle acquiert, en appliquant sa volonté aux appareils organiques. Puissance des nerfs et des muscles, puissance du cerveau, et par le cerveau, de chaque sens et de chaque membre ; puissance de l'œil, de la main, de l'ouïe, et même du goût et de l'odorat ; partout expression ou locomotion, partout mouvement produit, soit pour agir sur les esprits, soit pour agir sur la matière.

Mais ce n'est pas tout encore. Une fois maître de ses

organes, l'homme prend rang dans la nature ; il n'y a plus seulement son corps pour y recevoir des impressions et y produire instinctivement quelques effets nécessités. Il dispose maintenant, du moins jusqu'à un certain point, de cet admirable instrument, il l'emploie, avec liberté, comme perceuteur de sensations et conducteur de volitions. Il ne fait sans doute pas que la nécessité n'y ait pas toujours sa part, mais il y a aussi la sienne, et plus large et plus sûre ; et grâce à cet empire, il peut également bien ne plus rester en prise aux objets qui agissent sur lui ; ou lui-même porter ses actes sur les objets qu'il veut atteindre ; il peut, soit se soustraire à l'influence de certaines causes, soit exercer sur certaines autres une domination intelligente. Ainsi lui vient un nouveau pouvoir, qui a pour principe et point de départ l'impulsion organique, mais qui du centre auquel il tient, rayonne ensuite en tout sens, s'étend au loin, et si loin qu'on ne saurait en assigner les limites définitives. La terre entière est à lui ; cieux, mers et continents, tout est à son service, parce qu'il étend chaque jour ses droits et ses conquêtes, qu'il les étend à tout et gagne jusqu'aux astres, qu'il appelle à ses conseils, s'il ne les mène pas de sa main. Avec ce quelque peu de matière qu'il a d'abord en propre, il recueille, rassemble, organise et concerte une foule d'agens épars qu'il trouve dans l'espace ; il en fait des machines à la suite de sa machine ; il donne des yeux à ses yeux et des mains à ses mains, et ainsi de tout le reste ; il a double, triple, il a centuple organisation ; toute la nature lui est organé. Comme Dieu, en un certain sens, comme le Dieu d'ici-bas, il est l'âme de tout ce monde de travail et d'industrie, qu'il crée à sa manière et gouverne selon sa mesure : force vraiment admirable.

quand elle déploie tant de ressources dans un but noble et légitime, quand elle rapporte au bien seul tant de puissance et de moyens.

La puissance, telle que nous l'entendons, est cette vertu qu'a notre ame, non-seulement d'être active et de l'être librement, mais encore de l'être efficacement, c'est-à-dire de manière à accomplir ce qu'elle veut en fait d'idées et d'affections, d'impulsions et de mouvements. Elle consiste dans l'exercice heureux et achevé de toutes nos facultés, soit morales, soit physiques. Commencer par la conscience, et passer de la conscience aux appareils de la vie, des appareils de la vie à tous les corps de la nature, débiter par la pensée et finir par la matière, tel est son procédé dans toute son étendue.

Maintenant il s'agit de savoir comment elle applique ce procédé, à quelles fins elle l'emploie; car il est bien évident qu'elle l'emploie à plus d'une chose: ou si l'on veut qu'elle n'ait qu'un but, le grand but, le but suprême, le bien avec le bonheur pris dans toute leur extension, il y a pour y arriver tant de buts intermédiaires, de moyens particuliers, que, soit dans ce sens, soit dans l'autre, il faut toujours se demander à quels usages variés peut se prêter la puissance.

Or, comme il est vrai que notre activité a pour condition de développement les trois grandes existences avec lesquelles nous sommes en rapport, le monde, la société, et par-dessus tout la Divinité; comme nous ne sommes rien sans leur appui, que nous ne devenons rien que par leur secours, trois grands besoins, et par suite trois devoirs essentiels déterminent et dirigent

l'emploi de notre puissance : 1° le besoin des choses physiques ; 2° le besoin de l'ordre social ; 3° le besoin de la Divinité. Au premier de ces besoins répond le travail , qui a pour objet de conserver dans la matière , et , autant que possible , d'augmenter l'utilité que nous présentent les propriétés dont elle jouit. De là les pratiques de l'hygiène en ce qui regarde la *santé* , et celles de l'industrie en ce qui regarde la *richesse* ; l'hygiène pour *notre* corps , et l'industrie pour tous les autres ; l'industrie subordonnée et rapportée à l'hygiène ; la conservation et le bien-être de toute notre vie physique ; et en conséquence la possession du plus grand nombre de biens possible , tel est le premier résultat que nous obtenons de nos efforts.

Le besoin de la société , ce besoin de maintenir et mieux encore de perfectionner un état dont l'absence ou le désordre nous seraient mortels , nous excite à tout faire pour ne pas troubler et pour améliorer les relations naturelles que nous avons avec nos semblables ; il nous porte , en conséquence , à tous ces actes qui se proposent la justice ou la charité , le respect ou l'amour d'autrui. Toutes les vertus d'homme à homme ; depuis celles qui s'étendent à l'espèce tout entière jusqu'à celles qui se resserrent dans le cercle de la famille ; toutes prennent naissance dans ce sentiment.

Dieu aussi nous est nécessaire , et bien plus que le monde , bien plus que l'humanité , puisque sans lui rien ne serait ; il nous est nécessaire de toute façon et à tous les titres ; c'est notre souveraine nécessité , notre bien suprême et universel , le principe de tout notre être. Revenir à lui incessamment , nous confier en sa sagesse , nous reposer en sa bonté , l'honorer et l'aimer pardessus tout , telle est la loi de notre nature ; et lors même

que nous le méconnaîtrions, comme l'erreur ne saurait aller jusqu'à le nier absolument, il nous resterait toujours assez de foi pour lui rendre quelque culte, ne fût-ce que celui qui nous inspirerait l'idée d'un être dont nous dépendons. Mais notre croyance est meilleure, c'est-à-dire plus complète, plus conséquente et plus vraie; elle comprend cet être suprême, comme éternel et immense, comme infini de toute façon, comme excellent d'activité, de pensée et d'amour, comme parfait de vouloir, de pouvoir et de création, comme le type de toute âme, l'esprit des esprits, le vrai Dieu en un mot, et par là même elle dirige toute notre conduite à son égard dans une vue pleine de religion. Tel est le nouvel emploi que nous faisons de notre puissance, et dont témoignent hautement les œuvres de toute espèce qui expriment notre piété; ces intimes méditations auxquelles nous nous livrons; ces prières silencieuses; ces mystiques invocations; puis ces signes plus manifestes des émotions qui nous animent, les chants sacrés parmi le peuple, les concerts de voix, les temples, les autels, et les images qui les décorent et l'appareil qui s'y déploie, puis enfin toutes ces pratiques qui honorent Dieu dans ses créatures, et sont aussi, sous forme de soins donnés à l'homme et à l'univers, une espèce d'office pieux, voilà le culte divin.

Ainsi, trois grandes directions, sous chacune desquelles il en est ensuite une foule d'autres plus particulières, s'ouvrent d'abord à notre puissance : la direction *utilitaire*, la direction *sociale*, la direction *religieuse*. Mais comme dans chacune de ces tendances nous sommes loin d'être assez sages pour rester toujours fidèles aux devoirs qui nous sont imposés, souvent à côté du bon usage il y a l'abus et le péché.

Si nous n'employons pas convenablement ce que nous avons de santé, de richesse et de bien-être, nous sommes, par notre faute, atteints de maladie, de misère et de souffrance.

Lorsqu'au lieu de nous montrer justes et humains envers nos semblables, nous les troubons dans leurs droits par injustice et malveillance, notre puissance dégenère en fautes et en vices coupables.

Enfin, si nous oublions Dieu, si nous en avons une fausse idée, l'irréligion ou la superstition sont encore de nouveaux désordres de l'exercice de notre activité. La régler sur l'utilité, la société et la Divinité, voilà quel en est l'usage ; la tourner contre l'utilité, la société et la Divinité, voilà quel en est l'abus.

Mais, outre les trois besoins dont nous venons de parler, nous en avons un particulier, qui se distingue de chacun d'eux, tout en s'y alliant intimement : c'est le besoin de poésie, d'est le sentiment du beau. Il nous vient à la vue des merveilles de la nature, des merveilles de l'humanité, et des perfections bien autrement pures de l'Être bon par excellence. Il nous fait admirer tout ce qu'il y a de gracieux, de noble et de sublime dans les deux ordres de créatures qui décorent l'univers ; il nous fait admirer, admirer à l'adoration, les charmes ineffables et les magnifiques enchantemens du principe créateur. Il nous fait voir qu'il est bien de nous remplir l'âme des impressions vivifiantes de la beauté, de nous en nourrir intimement, puis ensuite de les exprimer avec cette variété de signes dont nous pouvons disposer. De là, l'art sous toutes ses formes ; et d'abord la parole qui, de toutes nos manières de rendre et de produire la poésie, est, tout compris, la plus délicate, la plus riche, la plus fidèle ; puis le chant et la musi-

que, avec leurs innombrables harmonies; puis l'action oratoire, dramatique ou cadencée; puis encore le dessin, la peinture, la sculpture, l'architecture, et jusqu'à ces travaux des champs et des jardins qui, grâce aux ornemens qu'ils répandent sur la terre, peuvent aussi contribuer au développement esthétique des intelligences humaines.

L'art dans tous ses moyens, l'art avec la religion, la morale et l'industrie, telles sont donc les diverses branches entre lesquelles se partage la puissance volontaire: telles sont les fins auxquelles nous appliquons avec un succès plus ou moins grand notre faculté de penser, de sentir et de mouvoir.

Nous devons maintenant dire un mot sur les degrés de la puissance; mais nous serons courts parce qu'il n'est nécessaire que de parler des principaux.

D'ordinaire ce que l'on veut s'exécute assez bien. Les nerfs sont assez prêts et les muscles assez souples pour céder docilement à l'impression qu'ils reçoivent, et traduire au dehors par des signes fidèles la pensée en vertu de laquelle ils ont été mis en mouvement. L'effort fait pour les exciter et les plier à certains usages est efficace et heureux. D'ordinaire aussi le monde extérieur, avec ses forces et ses agens, se prête sans grande difficulté aux opérations par lesquelles l'ame cherche à réaliser ses vues intimes et son vouloir. Le cours de la vie est plein de ces effets satisfaisans que détermine dans les organes, et par les organes dans la nature, une volonté qui réunit l'énergie à la patience. C'est là le pouvoir commun, le terme moyen de la puissance, la faculté d'exécuter à son état habituel.

Dans de moins fréquentes occasions elle se montre avec deux caractères qui diffèrent également de celui que nous venons de marquer.

Où elle est faible au dernier point, languit, tarde et s'arrête, se met à l'œuvre à grand'peine et cesse avant d'avoir rien fait. L'organisation paresseuse, engourdie, ou rebelle, se refuse à tout, résiste à tout; les corps étrangers ne sont d'aucun secours, ils suivent mal l'impulsion qu'on essaie de leur donner, ou même se livrent à des mouvemens entièrement opposés, et échappent ainsi ou font obstacle aux combinaisons dans lesquelles on voudrait les faire entrer; de telle sorte que, de la pensée qui s'est formée dans la conscience, il ne paraît au dehors que de vagues indices, des traits ternes et sans saillie, des effets enveloppés, obscurs et incomplets. A proprement parler, dans de telles situations on tente et on ne peut pas, on résout sans accomplir, on en est réduit à des déterminations intérieures et morales; en termes plus simples, c'est de l'impuissance.

Où, au contraire, tout concourt à favoriser la volonté dans son empire sur les sens et sur le monde extérieur. Tout lui est facile à souhait. Ses instrumens, bien disposés, n'attendent d'elle que l'impulsion pour commencer leur œuvre, la poursuivre et l'achever avec une aisance et une sûreté qui en garantissent le succès. Rien du dessein qu'on a formé ne reste dans la conscience; non-seulement ce qu'il a d'essentiel et de capital, mais les nuances et les accessoires, les détails secondaires, les plus petites choses, tout se marque et s'empreint dans les appareils organiques, tout s'y représente et s'y produit, tout y a son mouvement; et autour de ces appareils point d'entraves qui les gênent, point d'obstacles qui les arrêtent, point de liens ni de résistances, mais

de toute part des secours, des appuis et des forces qui se livrent et se laissent faire. Dans de telles circonstances l'ame heureuse et souveraine possède tout comme elle se possède, gouverne tout comme elle se gouverne; elle est en pleine puissance.

Deux faits servent à expliquer les divers degrés de la puissance; l'un interne; l'autre externe, l'un moral, l'autre physique, le premier qui est un état de l'ame, le second qui est un état du corps, et on peut ajouter du monde extérieur.

En effet, pour ne prendre ici que les termes extrêmes, d'où vient que selon les situations nous pouvons tant ou si peu? N'est-ce pas, dans le premier cas, parce que l'effort de la volonté énergique et soutenu, vif et ferme à la fois s'applique à des organes d'ailleurs bien dispos, qu'il a domptés avec le temps et formés par l'habitude à une excellente exécution des mouvemens qu'il leur imprime; ou bien encore parce que, aux moindres ordres de la volonté, à sa plus faible excitation, les appareils de la vie, les nerfs et tout ce qui en dépend, préparés par la nature à tout faire à merveille, se mettent d'eux-mêmes à réaliser avec une exquise perfection les vœux de l'intelligence et les desirs de la passion; à tel point que souvent même ils passent toute espérance guidés par cet instinct, ce *nescio quid divinitus* qui vit et règne en eux et y répand avec tant de bonheur une industrieuse activité. Nul doute que les hommes extraordinaires en quelque genre que ce soit ne doivent une part de leurs succès aux qualités supérieures dont leur organisation est douée. On peut en dire à peu près autant des circonstances extérieures auxquelles est soumise l'organisation; comme le climat, le régime, l'aspect des lieux, etc.; car là aussi il y a souvent une puis-

sance toute faite, des moyens tout arrangés, et il ne faut que le vouloir pour les avoir à ses ordres. Dans le second cas, la faiblesse ou la nullité d'opération tiennent de même à la condition, soit de l'esprit, soit de la matière. Si vous n'avez qu'une résolution mourante et passagère; si votre vœu se marque à peine, et que d'autre part les organes n'aient pas pour l'accomplir des facilités particulières, rien ne va ni s'exécute, et vous en êtes pour vos frais d'intention et de velléité; la faute en est à vous, qui n'avez pas su mieux vouloir. Mais il arrive que vous faites tout ce qui est en votre pouvoir; vous n'épargnez aucun effort; vous ne manquez ni d'habileté, ni de patience, ni d'ardeur, et cependant rien ne réussit. Pourquoi? parce que le corps est malade, infirme, usé par l'âge, et que malgré tout, la force morale ne peut le guérir, le rajeunir, le refaire et le rendre propre aux directions de la volonté; parce que peut-être aussi la nature au sein de laquelle elle se déploie, âpre, ingrate et inflexible, ou énervante et enivrante, brise ou endort son énergie, l'accable de ses rigueurs, ou l'enchaîne par ses charmes, et de l'une ou l'autre façon fait échouer et réduit à rien toute tentative d'exécution.

D'où l'on voit que la puissance est en partie dans la dépendance de l'âme et de la liberté, et en partie dans le domaine des causes physiques et nécessaires; avec ce rapport toutefois fort important à remarquer, que quel que soit le degré dans lequel elle se rencontre soit du côté de l'âme, soit du côté du corps, elle est toujours moins faible si la faiblesse est son caractère, ou bien plus énergique si l'énergie la distingue, à mesure que la volonté se prononce davantage. Comme au contraire elle baisse encore, ou perd de sa vertu par le

défiant de résolution, le relâchement et la paresse; car si le pouvoir n'est pas le vouloir, s'il n'est pas comme le vouloir, si même souvent il en diffère par de sensibles oppositions, comme par exemple, lorsqu'il succède plein, fort, et déployé à la plus molle détermination, ou borné et empêché à l'effort le plus énergique, il n'en est pas moins vrai que constamment il varie en ses degrés comme varie la volonté, et se ressent de l'impulsion qui l'excite et le provoque. En sorte que le travail, la vertu, et le courage; qu'ils puissent peu ou beaucoup, peuvent toujours davantage quand ils durent et se soutiennent, redoublent de zèle et de constance, que quand ils mollissent et s'abandonnent, lâchent prise et succombent. Avec un cœur mal résolu la médiocrité devient nullité, la capacité médiocrité; avec une meilleure détermination, les plus faibles moyens prennent de la valeur, les plus étendus s'étendent encore.

Ainsi le rapport de la volonté à la puissance exécutive n'est pas celui d'identité, non plus que celui d'égalité, mais celui d'harmonie, de correspondance et de proportion. Il ne s'exprimerait pas par cette formule : vouloir c'est pouvoir; vouloir égale pouvoir; mais bien par celle-ci : plus on veut, plus on peut : moins on veut, moins on peut (dans le cercle donné de la puissance).

Pour résumer maintenant tout ce qui vient d'être dit sur le *pouvoir*, il faut, en le réduisant à sa plus simple expression, se rappeler qu'il consiste intérieurement à se donner soit une idée soit une passion, et extérieurement à déterminer un changement de situation, d'abord dans l'organisme et puis dans la nature, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il consiste à produire un effet qui peut être ou moral ou physique.

Et pour résumer ensuite le fait *total* de la liberté, il

faut de plus se rappeler qu'il se compose de la possession et de l'empire de soi-même, de la délibération, qui en est la suite, de la volonté, qui vient après, et de la puissance, qui termine tout.

Nous croyons avoir établi par les plus claires observations ce point si grave de la psychologie ; mais précisément parce qu'il est grave, il ne sera peut-être pas inutile de le confirmer encore par quelques raisons particulières qui sans doute n'ajouteront rien à la force de la vérité, mais qui, en la montrant sous des aspects plus familiers et moins abstraits, auront l'avantage de la rendre sensible à un plus grand nombre d'intelligences.

Ici nous ne distinguerons plus les diverses circonstances de la liberté, nous les prendrons dans leur tout, et les considérerons dans leur ensemble. Nous ne nous occuperons plus de les observer et de les analyser en elles-mêmes, nous ne les regarderons pas directement, mais nous nous bornerons à faire voir qu'elles sont comme impliquées, et nécessairement enveloppées dans une foule de faits évidens qui leur prêtent par conséquent leur évidence et leur certitude.

Et d'abord il y a le *devoir*, qui de quelque manière qu'on l'entende, l'entendit-on dans le sens du plus étroit égoïsme, est toujours quelque acte à faire, quelque règle de conduite à suivre, et qu'au nom de la raison on impose à chacun. Les religions, les morales, les législations, quelles qu'elles soient, sont unanimes sous ce rapport ; toutes parlent d'un but à atteindre, d'un ordre à observer, et par préceptes ou commandement tendent à le faire observer. Or que signifient toutes ces paroles, sinon qu'on croit au devoir ? Mais s'il

y a un devoir il y a un pouvoir; pouvoir de se posséder et de chercher si ce qu'on va faire est légitime ou illégitime; pouvoir de se résoudre et s'il y a lieu d'exécuter; pouvoir en un mot qui est la liberté. Nous sommes tenus à certains actes, tantôt à ceux-ci, tantôt à ceux-là, selon qu'ils nous paraissent conformes au bien; nous sommes libres par conséquent, car si nous ne l'étions pas et que par suite de la nécessité à laquelle nous serions soumis, nous fussions entraînés à des actes opposés, nous ne serions certes pas obligés; parce qu'à l'impossible nul n'est tenu; et de fait quand il nous arrive de cesser d'être à nous, comme il n'y a plus de libre arbitre, il n'y a plus d'obligation; où se trouve l'obligation se trouve aussi liberté; où manque l'obligation la liberté manque également. Assurez-vous donc que partout où vous reconnaîtrez la loi, vous reconnaîtrez pareillement la faculté de la loi. Il n'y a point ici de *cercle* vicieux, nous ne prouvons pas la liberté par l'existence du devoir; après avoir d'abord prouvé le devoir par la liberté; nous ne disons pas que la liberté a sa raison dans le devoir; tout en disant que le devoir a sa raison dans la liberté. Non, nous considérons dans l'ame un fait qui y est constant; l'engagement moral à agir de certaines façons, et nous voyons qu'il ne peut être qu'à la condition d'un autre fait que nous concluons en conséquence, que nous pourrions observer, mais que nous aimons mieux en cette occasion admettre par voie logique; nous l'admettons en effet comme principe d'une conséquence qui est positive et claire. Il est du reste entendu que dans l'ordre de génération il faut qu'un être soit libre avant d'être obligé, puisque si un seul moment il était obligé sans être libre, il serait tenu à ce qu'il ne pourrait faire.

Il y a le devoir, et avec le devoir l'habitude de l'accomplir ou bien de le violer : il y a le vice et la vertu. Vice et vertu ! Sont-ce choses qu'on conteste ? Jamais on ne dispute pour savoir s'il y a de bonnes ou de mauvaises actions, mais quelles sont les bonnes ou les mauvaises. On ne dit pas : il n'y a pas de bien ; mais ceci est ou n'est pas bien ; on ne dit pas : il n'y a pas de mal ; mais cela est ou n'est pas mal. Reste donc toujours comme certains et le bien et le mal, l'homme de bien et le méchant. Or, qu'il y ait rien de semblable sans la liberté et la volonté, c'est ce qui est contradictoire. Aussi chacun sent-il, quand il se croit honnête ou non, qu'il a été pour quelque chose dans la conduite qu'il a tenue, qu'elle est son fait et non celui d'une invincible fatalité.

Le mérite et le dé mérite sont, comme la vertu et le vice dont ils sont les conséquences, des manières d'être d'une créature qui ne se jugerait pas, ne serait pas jugée, et ne serait pas réellement digne ou indigne de récompense, si elle n'avait pas la liberté. Qualifiez des mêmes noms les êtres nécessaires, et vous verrez quel contresens ! vous pourrez bien prononcer qu'ils ont ou n'ont pas fait telle ou telle action ; mais vous ne l'approuverez ni ne la blâmeriez ; vous vous bornerez à la constater.

Même remarque sur l'application de la peine ou de la récompense ; elle suppose nécessairement dans celui qui en est l'objet la qualité d'agent moral. Récompenser ou punir pour une chose non voulue, est une justice qui n'entre en aucune pensée humaine ; et si arrive que parfois on porte sentence sur un fait qui n'est point imputable, et qu'on y attache légalement certains plaisirs ou certaines peines, c'est qu'on se méprend sur le caractère et la nature de ce fait ; c'est qu'on y voit une

intention qui dans le vrai ne s'y trouve pas, et qu'on le traite comme volontaire, tandis qu'il n'est que nécessité.

Mais qu'y a-t-il de plus frappant comme preuve de liberté, que le remords ou la paix de l'ame qu'éprouve inévitablement l'homme qui se croit, dans sa conscience, coupable ou vertueux? Qu'est-ce que le remords? de la douleur, et une douleur assez vive pour se tourner aussitôt en haine et en colère; or, de quoi souffre-t-on alors? de sa faiblesse, de son crime, du mal qu'on a fait et qu'on aurait pu ne pas faire; on souffre d'avoir failli, et comme on ne s'en prend qu'à soi de la faute où l'on est tombé, on s'en veut à soi-même d'être la cause de sa peine, on se déteste et on se maudit: tel est le remords, la première, la plus sûre et la plus dure des punitions: en serait-il ainsi sans la liberté? Les occasions ne nous manquent pas d'être frappés de rudes atteintes, de le sentir, d'en être tristes; d'être tristes de l'idée de notre misère et de notre faiblesse; mais s'il y a simple fatalité, malheur que nous ne pouvions ni prévoir ni empêcher, nous sommes sans doute affligés; et nous avons du ressentiment, mais ce n'est pas contre nous-mêmes, c'est contre les causes qui nous ont frappés. Il y a toujours de la douleur; mais plus de remords ni de repentir, parce qu'il n'y a pas eu de notre faute.

D'autre part, la paix de l'ame ne prouve-t-elle pas également que nous sommes libres dans les actes, à la suite desquels nous en jouissons? Elle n'est point ce plaisir que nous trouvons dans le sentiment d'un bien qui nous échoit par simple accident. Nous la goûtons parce que nous savons que la vertu qui nous est donc est à nous, vient de nous, résulte du libre effort que nous avons fait pour le devoir. Nous sommes heu-

reux de nous-mêmes dans cette joie de la conscience, nous sommes contents de notre volonté, qui s'est montrée honnête et droite; nous l'aimons et la chérissons pour s'être honorée par ce caractère. Éprouverions-nous rien de semblable si un moment nous doutions de notre indépendance morale? Aurions-nous, sans cette condition, et cette estime de nous-mêmes et ces joies pures qui en dérivent? Pourrions-nous nous féliciter, et nous savoir gré de quelque chose? Non certes, et dans cette hypothèse, tout pour nous se réduirait à jouir d'une situation que nous ne ferions pas mais qui nous serait faite.

Tout suppose la liberté. Les prières, les conseils, les ordres, tous les actes qui ont pour objet de modifier, de changer, de rectifier ou d'appuyer la conduite d'une personne, n'impliquent-ils pas nécessairement en elle la faculté de se gouverner? L'éducation, la civilisation, l'existence même des sociétés, tout proclame et atteste cet attribut de l'humanité. Sachons donc le reconnaître et y voir une de ces vérités qu'il serait à la fois trop absurde et trop malheureux de ne pas admettre dans notre croyance.

Nous ne faisons que de la psychologie, et il est clair, par la psychologie, que l'homme est doué de liberté; nous pourrions donc nous dispenser d'entrer dans de nouvelles considérations, et nous en tenir au fait même que nous avons constaté, reconnu et expliqué. Mais l'ontologie comme la psychologie s'occupe de la liberté, et alors il devient intéressant de savoir si ces deux sciences s'accordent dans la solution qu'elles donnent du même problème.

Qu'est-ce que l'ontologie ? la science de l'être, la philosophie des existences, l'explication de Dieu, de l'homme et de la nature, considérés dans leur essence, leurs attributs et leurs rapports ; achevée ou inachevée, complète ou incomplète, certaine ou incertaine, quelle qu'elle soit, et à quelque degré qu'elle ait l'un ou l'autre de ces caractères, son objet n'en est pas moins l'étude constante et la solution des grandes questions que nous venons d'indiquer. Tandis que la science de l'homme ne se rapporte qu'à une vérité partielle et spéciale, la science de l'être, plus étendue, ou si l'on veut, plus ambitieuse, embrasse tout l'univers et prétend à la vérité entière et absolue. Elle est donc à la psychologie ce que l'être est à l'homme, de tout qui la comprend, le système qui la contient, la connaissance universelle dont l'autre ; comme toutes les théories spéciales et limitées, ne doit être qu'un élément et un point de vue partiel. De là la nécessité de l'accord philosophique de l'ontologie et de la psychologie, ou, ce qui est la même chose, la nécessité de concilier la nature de l'homme avec toutes les natures, ses attributs avec les attributs tant de Dieu que du monde.

Nous ne chercherons cette convenance qu'en ce qui regarde la liberté, parce que c'est le seul point qui nous touche ici.

Et d'abord, en théologie il y a trois grands systèmes au sujet de la liberté. Le premier, celui qui pose ensemble et conçoit en même temps la prescience et le libre arbitre.

Le second qui sacrifie le libre arbitre à la prescience.

Le troisième enfin, qui concilie la prescience et la liberté, en établissant que l'une cesse à l'instant où l'au-

tre commence, et que celle-ci, à son tour, cède et disparaît devant celle-là.

Examinons-les successivement.

1° Les raisons de ceux qui admettent et maintiennent en même temps la prescience divine et la liberté humaine sont fort louables en principe, puisqu'elles partent du sentiment de l'excellence du créateur et de la grandeur de la créature, et qu'elles témoignent à la fois la crainte d'offenser l'un et la peur de dégrader l'autre. Mais sont-elles aussi plausibles de logique que d'intention? Nous allons en juger.

En les résumant, on peut dire qu'elles reviennent toutes à celle-ci, savoir que la prescience n'est qu'une sorte de science, une espèce de connaissance, une idée, et qu'une idée en tant qu'idée, que pur acte d'esprit, ne fait rien, ne touche en rien aux êtres auxquels elle répond; mais qu'elle les laisse ce qu'ils sont, avec les qualités qu'ils ont, avec la liberté s'ils la possèdent, la nécessité si c'est leur lot; en sorte que Dieu, comme *prescient*, n'est pour les hommes qu'un spectateur intelligent de l'avenir, qui intervient par la pensée mais nullement par l'action dans les affaires de leur vie, et n'apporte aucun obstacle à ce qu'ils les règlent d'après les lois et les facultés de leur nature, et par conséquent avec liberté, puisque leur nature est d'être libres. La prévoyance, sous ce rapport, n'a pas sur l'avenir plus d'influence réelle que la mémoire sur le passé; c'est de part et d'autre une simple vue, et nullement une action.

Il y a du vrai dans cette opinion, mais plutôt à la sur-

face qu'au fonds même et dans le cœur. Ainsi il est très vrai accessoirement que prévoir n'est pas produire, et que les faits, pour être d'avance l'objet d'une perception, n'en sont pas pour cela l'ouvrage et le résultat de cette perception; il faudrait tout du moins pour qu'un tel effet eût lieu, qu'au pur pouvoir de l'intelligence se joignît comme auxiliaire et obéît comme instrument un pouvoir générateur qui du sein du présent réglât et fît l'avenir; autrement le simple esprit, sans moyen ni efficace, impuissant, tout en idée, regarderait mais n'opérerait pas; serait témoin et non acteur, et resterait étranger à tout ce jeu de perspective qui se passerait sous ses yeux. Par exemple, le physicien qui en vertu de sa science peut prédire à coup sûr les phénomènes astronomiques, participe-t-il le moins du monde à l'action qui les détermine? et tout homme qui a l'expérience de certaines lois de l'univers et peut savoir en conséquence ce qu'elles produiront en certains cas, est-il l'auteur de ces lois? et parce qu'il les connaît, les impose-t-il? Rien donc de mieux fondé que la distinction par laquelle on établit que la prescience n'est point de la causalité. Tout ce qu'on dit dans ce sens-là est juste et raisonnable.

Mais voici qui l'est moins. On soutient que dans Dieu la prescience est entière, qu'elle s'étend à tout dans l'avenir et à tout certainement; qu'ainsi il n'y a pas un fait, pas un acte, pas un être qui jamais lui échappent ou la trompent de quelque façon. Elle est donc universelle et infaillible dans son universalité. Or, cela ne se peut qu'à une condition, c'est que les choses arrivent toujours telles qu'elles paraissent devoir arriver à l'être souverain qui voit tout; qu'elles se succèdent et se combinent selon l'ordre écrit dans sa pensée; qu'elles

suivent cet ordre de point en point et le réalisent parfaitement, y prennent invariablement leur place et leurs rapports, n'y changeant rien, n'y troublant rien, y laissant tout en sa position. Pour peu qu'elles ne fussent pas dans cette étroite correspondance avec le système *préconçu*, elles le mettraient en défaut, le convaincraient d'erreur, et la prescience serait vaine. Mais si tout absolument a pareille destinée, si l'homme lui-même est compris dans ce vaste plan de dépendance, que tous ses actes y soient liés, toutes ses facultés enchaînées, toute sa vie arrêtée, si, quoi qu'il fasse, il faut toujours qu'il en revienne à ce qui a été prévu, ou plutôt s'il ne fait rien que ce qui est selon cette *prévoyance*, comment le dire encore libre? Est-ce que le fait de la liberté ne le constitue pas en quelque manière une espèce de providence, qui a ses bornes il est vrai, mais qui dans la sphère où elle agit, résout, veut, dispose et crée ainsi par elle-même un certain nombre d'événemens qui sont pleinement de son ressort? Est-ce que par ce fait même il n'a pas une certaine latitude de temps et d'espace, une certaine possibilité de faire ou de ne pas faire, qui lui laissent, avec la chance de la vertu ou du vice, du mérite ou du démérite, le pouvoir de produire une foule de phénomènes? Est-ce que Dieu, en lui donnant un si bel attribut, le plus beau de la création, ne l'a pas mis sur la terre comme un autre lui-même pour y exercer à son image un ministère d'intelligence, de volonté et d'action? Est-ce qu'alors il ne lui a pas permis d'attendre et de regarder, de chercher et de choisir, de se déterminer finalement par sa propre vertu? N'a-t-il pas voulu par conséquent qu'une force ainsi créée eût à elle une carrière où tout ne fût pas

d'avance marqué et arrêté, mais où elle pût, sauf répression, se jouer de mille manières et se déployer en tous sens? Et pour tout cela n'a-t-il pas fallu qu'il y eût au monde un ordre de choses vague et flottant, en quelque sorte, où la liberté dans ses limites et dans les conditions de sa puissance vînt opérer ses diverses œuvres et la variété de ses effets? C'est certainement ce que ne sauraient nier ceux qui admettent la liberté; toute autre manière de la comprendre mènerait droit au fatalisme. Or, si telle est cette faculté, comment l'accorder avec la prescience, entendue ainsi qu'on l'entend dans le système que nous exposons? L'idée du libre arbitre implique celle d'un avenir où il y aura de l'imprévu, puisque l'homme y pourra faire ou n'y pas faire certaines choses; au contraire, la prescience ne suppose comme devant être que ce qui est prévu et prédéterminé; il y a donc visible contradiction.

Et remarquez bien que pour se tirer d'une difficulté si embarrassante, il ne sert de rien de se retrancher dans le principe, que la pensée ne fait ni ne modifie point les événemens qu'elle prévoit; elle les prévoit, et cela suffit; elle les prévoit infailliblement, quand, comme dans Dieu, elle est infaillible; et alors il est nécessaire qu'ils arrivent tels qu'elle les prévoit; autrement elle se tromperait et ne serait plus exempte d'erreur. Elle ne les constitue, mais elle les constate; elle se les représente tels qu'ils seront; elle les sait dans leur avenir; elle les a d'avance en spectacle avec une telle certitude, qu'ils ne peuvent manquer de se réaliser conformément à son idée. De là, pour le répéter, leur invariable enchaînement et leur opposition constante à toute espèce de liberté. Or, d'où que vienne la fatalité, qu'elle résulte de son rapport avec la cause

qui la crée, ou de sa relation avec l'esprit qui l'implique par prescience, il n'importe, elle est toujours et a toujours son effet.

Telle est une des opinions que nous avons à juger ; inconséquente et contradictoire , parce qu'elle prétend concilier deux choses qui se repoussent , elle ne saurait être admise comme l'expression de la vérité. Non qu'il n'y ait cependant, comme bientôt nous le montrerons, de la prescience dans Dieu et de la liberté dans l'homme , mais c'est à la condition que l'une expire où l'autre commence à paraître, et que celle-ci cesse à son tour au terme marqué pour celle-là.

La seconde manière de considérer le problème qui nous occupe emprunte de la première son idée de la prescience, mais plus logiquement systématique, elle rejette celle de la liberté.

Les philosophes auxquels elle est propre conçoivent donc que Dieu voit tout, ce qui a été comme ce qui est, ce qui sera comme ce qui a été ; ils lui prêtent une prévoyance infailible et universelle ; ils lui font tout *préconnaître*, avec cette parfaite exactitude qui convient à sa nature. Et comme cet attribut ne s'accorde pas avec la supposition d'un avenir qui ne serait pas tel précisément qu'il est prévu par l'intelligence divine , ils en concluent un ordre certain ; invariable et nécessaire, dans lequel tout s'arrange d'après des lois immuables. De là, le fatalisme étendu à l'homme comme à la nature ; de là, le dogme absolu d'une complète prédestination.

Dans la plupart des cas, un excès de religion, un

scrupule mal entendu sur les perfections divines, une disposition à grandir Dieu aux dépens de la création et de l'humanité en particulier, ce qui est au fond le rabaïsser, puisqu'il ne vaut que par son ouvrage; l'ignorance ou l'oubli des faits qui parlent si haut de la liberté, tels sont les motifs qui d'ordinaire portent à embrasser cette opinion.

Fausse en principe puisqu'elle méconnaît une des facultés de l'ame humaine, fausse encore parce qu'elle explique mal un des attributs de la divinité, en pratique elle a pour conséquence, si elle est suivie rigoureusement, la négation du bien et du mal, de la vertu et du vice, la nullité du travail, de l'industrie, des arts, de la politique et de la civilisation, en un mot de tous les développemens que prend en s'exerçant le libre arbitre de l'homme. Elle étend une telle conclusion de la psychologie à l'histoire, elle l'applique aux corps sociaux de tous les temps et de tous les lieux, elle les frappe tous de fatalité, les comprend tous dans un ordre de choses où ils n'ont pas plus de liberté que les corps célestes eux-mêmes. Ils roulent aussi dans leurs orbites, ont leurs révolutions et leurs phases diverses, donnent lieu à une sorte d'astronomie qui n'est pas la même que celle des cieux, mais qui n'est pas plus arbitraire, plus flexible et plus variable. Tout est conduit par la même main, quoique d'un mouvement différent, tout est nécessité d'une manière absolue.

De tels résultats tournent évidemment contre la doctrine dont ils découlent; ils la convainquent à la fois d'être fausse et funeste.

Mais ce qu'il y a de plus singulier, c'est que l'intention même qu'elle manifeste de relever la nature de Dieu se trouve trompée dans son objet. Dieu, en effet,

n'est plus alors le créateur de forces morales qui sachent pourvoir à leur existence, et se charger de leur destinée; il n'a rien fait qui ait cette vertu, il n'a rien créé qui puisse créer, rien qui agisse de soi-même; il n'est plus l'auteur de ce qu'il y aurait de plus divin dans l'univers, s'il y avait mis un être capable de se conduire et de se gouverner; il est moins Dieu par conséquent, en sorte que pour être trop *prescient*, il cesse d'être assez puissant. Tel est le vice des intentions même les meilleures, quand elles sont fausses, qu'elles vont presque toujours contre la fin qu'elles se proposent.

Arrivons à la dernière des opinions que nous avons indiquées plus haut. Elle se résume en cette idée : concilier la liberté et la prescience divine, en montrant que celle-ci ne s'étend qu'aux choses fatales, et que celle-là n'a d'exercice que dans des actes auxquels Dieu n'a pas dû ni voulu étendre sa prévoyance.

Quand on adopte cette explication, on conçoit que tous les êtres qui sont privés par leur nature d'intelligence et de liberté, ou du moins d'une intelligence et d'une liberté suffisantes, sans raison, ni conseil, hors d'état de pourvoir par leurs propres facultés à la conduite de leur vie, ont dû dès leur naissance être coordonnées dans un plan qui ne laissât rien à leur charge et sous leur responsabilité. Ils n'ont pas été faits pour être eux-mêmes leur providence; Dieu leur a donc prêté la sienne, il a veillé sur leur avenir, leur a tracé des lois d'action, les y a soumis invariablement : qu'il sache donc ce qu'ils deviendront dans le temps

et dans l'espace, à chaque moment de leur vie, il n'y a rien là que de raisonnable, de simple et de nécessaire. Sa prescience n'est alors que sa pensée appliquée aux futurs développemens d'un ordre de choses qui d'avance est arrêté dans son esprit, et auquel sa toute-puissance destine infailliblement une irrévocable exécution. Tout est alors comme accompli, et prévoir n'est guère que voir, de la part de l'être dont il faut dire qu'il peut tout ce qu'il veut, et qu'il veut tout ce qu'il pense parce que tout ce qu'il pense est bien.

Mais Dieu ne crée point les âmes pour une pareille destination. En les associant à sa nature par une sensible analogie, en leur donnant de son intelligence et de sa libre activité tout ce qu'il peut sans inconséquence en donner à des créatures, en les mettant sur la terre comme autant de forces semblables à lui (non pas égales, cela s'entend), comme autant de providences qui sont au cercle étroit dans lequel elles se déploient ce qu'il est lui à l'immensité, providences en petit, si l'on peut ainsi parler, mais enfin providences, il s'est déchargé sur elles d'une part des soins qu'elles réclamaient, il leur a commis pour une portion la conduite de leur vie, il les a instituées dans des limites maîtresses et responsables de leur sort à venir. Il n'a donc plus pensé pour elles, puisqu'elles-mêmes étaient pensantes, il n'a plus agi pour elles, puisqu'elles-mêmes étaient actives et librement actives, il les a mises en son lieu et place pour toutes les choses dont il leur a départi l'intelligence et le pouvoir. C'est à elles maintenant à se posséder et à se gouverner, à être en un mot pour elles-mêmes ce que Dieu est pour les êtres nécessités.

S'il en est ainsi, ce qui arrivera d'elles, toujours, notons-le bien, dans une mesure assez bornée, n'est plus

le secret de Dieu qui cesse de voir pour elles, parce qu'elles voient pour elles-mêmes; c'est un avenir incertain, indéterminé, obscur qui se réalisera par l'action d'esprits libres et indépendans, et qui par conséquent jusque-là est et demeure ignoré. Il est laissé en question, à l'intention de l'humanité, bon nombre d'événemens dont la solution lui appartient; il y a pour elle dans le possible une foule de chances dont elle dispose. Ces chances, qu'en sera-t-il, dans quel sens se résoudront-elles? Voilà ce qui ne peut se savoir, puisque la cause déterminante, la puissance qui doit résoudre n'a pas encore agi. Quand une fois elle aura opéré, qu'elle se sera fait une idée et qu'elle l'aura réalisée, il y aura lieu à connaître ce qu'elle aura voulu et exécuté; quelque chose existera, qui prêterà à la perception; et alors Dieu comme tout intelligent; comme intelligent de tout ce qui est intelligible, verra et jugera; mais en attendant, puisqu'il a créé des agens doués de liberté, dont il n'a pas d'avance ordonné tous les actes, il faut bien qu'il ne prévienne pas ce qui est hors de prévoyance. Il y aurait contradiction à ce qu'il connût comme prédestiné ce qu'il n'a pas prédestiné.

Encore une fois si l'homme est fait pour pourvoir à son existence, et ordonner lui-même sa vie et sa conduite, il y a là quelque chose de non préétabli qui échappe à la prescience.

Mais maintenant, afin qu'on ne prenne pas une idée toute relative pour une idée absolue, et qu'on ne croie pas infinie une faculté qui est bornée, il est nécessaire d'ajouter que si l'homme est à lui-même sa providence particulière, il ne l'est ni pour tout, ni toujours. De peur qu'on ne l'oublie, nous n'avons cessé de le répéter, et nous le répétons de nouveau, il n'est libre qu'im-

parfaitement, c'est-à-dire à la condition d'être aussi sous quelques rapports dépendant et enchaîné. Il a des nécessités essentielles, il en a d'accidentelles; de mille côtés et en mille occasions, il est en prise à la fatalité, ou plutôt à la divinité qui le retient ou le replace sous la loi de sa toute-puissance, et le lie ainsi à l'ordre de choses qu'elle gouverne absolument. Il est donc soumis par sa nature à une foule de conditions de vie et d'activité qu'il ne fait pas, mais qu'il reçoit et qu'il n'est pas maître de changer : c'est pourquoi, afin d'appliquer à la question qui nous occupe la théorie générale du fait de la liberté, nous dirons que si l'homme ne peut prêter à prescience pour toute une part de ses actions, pour l'autre au contraire, il y prête et ne peut pas ne pas y prêter. En effet, sans compter ces cas exceptionnels où, déchu comme le crétin du rang de l'humanité, il rentre dans la nature, et y vit de la vie fatale, objet de vénération en même temps que de pitié, parce qu'en perdant ce qui fait l'homme, il semble être plus particulièrement la créature de Dieu; il y a dans l'état normal, et régulier de son existence encore assez de circonstances impérieuses et entraînantes, pour que toujours il se rattache à quelque plan conçu d'avance. La souveraine sagesse, tout en le mettant sur la terre en qualité de force libre, ne l'y a pas mis cependant à tout hasard, et sans savoir; elle s'est réservé sur lui comme un empire éloigné qui l'empêchât de tomber dans l'absolu dérèglement, elle l'a coordonné avec latitude, mais enfin elle l'a coordonné à l'ensemble général des choses. Et d'abord il ne peut pas faire qu'il ne soit pas un être humain, avec condition humaine et destination humaine. Il a sans doute grande puissance pour modifier par sa volonté, et l'exercice de ses facultés et les

résultats définitifs auxquels il les emploie; mais quoi qu'il veuille et quoi qu'il tente, il reste toujours en lui quelque chose de déterminé que n'atteint pas son libre arbitre; il y a des données qu'il ne change pas, quelque effort qu'il y applique, et des conséquences inévitables qui suivent de ces données. Il n'est né ni brute ni ange, il ne deviendra ni brute ni ange; qu'il se corrompe à l'excès ou se perfectionne au dernier point; le mal ou le bien qu'il aura en lui ne seront jamais que selon sa nature. Mais outre ces nécessités communes à l'espèce, les individus en ont encore d'autres, telles qu'une manière particulière de penser, ou de s'affecter; tels que le tempérament, l'organisation, l'état physique, et l'ordre social, qui ne se laissent également modifier que jusqu'à un point. C'est ce qui produit entre les races, entre les familles de ces races, entre les membres de ces familles, ces différences essentielles que la civilisation et l'éducation, à quelque degré qu'elles soient prises, n'effacent jamais complètement. Enfin il se rencontre des momens dans la vie de chaque personne comme dans l'histoire de chaque peuple, où surviennent des entraînemens suprêmes et invincibles, que Dieu résout en ses conseils et dont il se sert selon ses vues. C'est une espèce de suspension de la liberté morale, que remplace pour un temps une fatalité providentielle. De telles époques sont sans doute plus rares qu'on ne se plaît quelquefois à le supposer, mais enfin elles apparaissent, et alors il y a succession et liaison nécessitées de faits et d'événemens, jusqu'à l'heure où la liberté reprend ses droits et son pouvoir. Voilà donc quelques points de vue de l'existence de l'homme qui, loin d'être incompatibles avec la prescience de Dieu, en sont au contraire l'objet naturel et nécessaire.

Pour tout le reste, liberté, et par conséquent pas de prévision.

Tel est le troisième système dont nous avons à rendre compte. Comme c'est celui vers lequel nous inclinons de préférence, nous demanderons la permission de nous y arrêter encore un peu pour achever de l'expliquer et, s'il le faut, de le justifier.

Toutefois nous avons besoin de dire auparavant un mot d'une opinion que nous avons d'abord négligée, parce qu'en effet elle a moins de valeur et de vérité que les trois autres; mais il ne conviendrait peut-être pas de n'en tenir aucun compte et de l'omettre entièrement.

Cette opinion est celle qui sacrifie d'une manière absolue la prescience ou la providence à la liberté humaine.

Elle naît de la pensée que non-seulement l'homme est libre, mais qu'il l'est souverainement; qu'il vit et agit sur cette terre dans une complète indépendance de la cause qui l'a créé; qu'une fois créé, il est comme détaché du principe dont il procède, et qu'en conséquence exempt de lien, livré à lui-même, et son seul maître, il n'est au monde que sous la loi de sa propre volonté. De là, l'absence dans l'univers de tout gouvernement providentiel; de là; le défaut d'ordre religieux dans toute la suite de l'histoire; de là, le chaos et la confusion des destinées humaines; plus de plan de Dieu sur ses créatures, plus d'action exercée sur elles, plus de conduite ni de système. La terre et les cieux ne sont plus unis. Les sociétés n'ont point de loi; les

génération se succèdent sans raison ni sans but ; des milliers d'individus se pressent et s'agitent , se recherchent ou se fuient , s'unissent ou se combattent , mêlent leurs vies en tous sens , et parmi tout ce mouvement , il n'y a ni progrès , ni décadence , ni avancement , ni retour , il n'y a que tumulte et vain bruit. Dieu n'est pas là pour y veiller , pour tracer aux événemens une marche providentielle , pour les lier les uns aux autres , les féconder les uns par les autres ; pour administrer la fortune humaine , et en faire sortir avec le temps le perfectionnement et le bien. Il ne descend pas à de tels soins , et comme si c'était assez d'avoir créé , il laisse aller la création , peu soucieux d'y maintenir ou d'y rétablir l'harmonie. Telles sont les conséquences ; il est vrai peu ménagées , mais cependant rigoureuses de l'opinion dont nous parlons.

Nous ne nous arrêterons pas à la réfuter avec détails et développemens. Nous dirons seulement que s'il est vrai que l'homme est libre ; il est faux qu'il le soit d'une manière absolue ; nous l'avons assez fait voir. Or , s'il ne l'est que dans des limites , la conclusion à en tirer c'est que sa liberté peut se concilier avec le gouvernement de la providence ; pourvu d'ailleurs qu'on admette que l'homme , avec une grande latitude dans le temps et dans l'espace , avec une grande possibilité de faire ou de ne pas faire , de s'arrêter ou d'avancer , de s'écarter ou de revenir , n'est cependant pas séparé de Dieu , et reçoit de lui incessamment des directions et des occasions qui ont pour objet de lui faire atteindre le but général de sa nature. Alors plus de scepticisme ; l'humanité a ses fins , les peuples leur mission , l'histoire sa loi générale , et le problème n'est plus de savoir s'il y a un ordre dans le monde moral , mais quel

est cet ordre, et sur quoi il repose ? et par exemple s'il se propose l'expiation ou l'éducation, la punition ou l'épreuve ; s'il se termine ici-bas, ou ne s'accomplit que dans une autre vie ; il s'élève en un mot une foule de questions qui toutes se rapportent à quelque point de vue du gouvernement de la providence, mais dont aucune ne met en doute ce gouvernement lui-même.

Revenons maintenant au système vers lequel nous inclinons, et essayons de l'exposer.

Qu'est-ce que l'homme dans ce système, par rapport à l'être qui l'a créé ? Une force qui, comme toutes celles dont l'Univers est le théâtre, a son mode déterminé d'existence et d'activité, et par suite un but marqué vers lequel elle doit tendre. Elle est l'objet d'un dessein qui préside à sa naissance, la suit dans toute sa vie, la conduit jusqu'au tombeau, jusque par-delà le tombeau, et ne l'abandonne jamais. Elle a sa loi immortelle. Mais cette providence qui dans le principe ordonne tous ses actes, qui seule pendant un temps la fait penser et sentir, et se servir de ses organes, et se répandre dans la nature, qui nécessite ainsi tous ses premiers développemens, une fois qu'elle l'a menée jusqu'à l'âge de la liberté, ne continue plus de la tenir sous un régime aussi étroit. Elle ne cesse sans doute pas de la gouverner encore dans une foule de circonstances, de l'assujétir à bien des liens, de la soumettre à bien des causes, jamais elle ne lui ôte toutes ses chaînes ; mais néanmoins elle l'émancipe, la rend et la laisse libre, et par une nouvelle forme d'autorité l'engage et ne la force plus, l'oblige au lieu de la contraindre, lui com-

mandé, lui impose, mais ne lui arrache pas l'obéissance. Elle propose des choses à *faire* beaucoup plus qu'elle ne les *fait faire*, et dans ce but elle n'agit plus par voie de fatalité et d'irrésistible impulsion, mais par voie de tentation, d'épreuve, de peine ou de récompense. Présenté à tout, prête à tout, tournant tout à ses fins, elle commence par ménager des occasions et des situations, par mettre les âmes en présence d'actions conformes ou contraires au bien, et elle attend le libre vouloir; puis quand le vouloir est venu, et par conséquent la moralité, elle reconnaît, selon la justice, le mérite ou le démérite; applique de prix ou la peine, ou du moins, les décrète et les réalise un jour ou l'autre; et en tout cela son objet est toujours de mener ou de ramener au bien, non par force et nécessité, mais par instruction et impression. Par conséquent des plans de Dieu et de ses vues sur notre nature, ce qui en est arrêté et absolument nécessité, c'est tout ce qui se rapporte au principe même de notre être et à ses premiers développemens, tout ce qui regarde notre émanicipation et les conditions qui l'accompagnent, comme l'épreuve variée et renouvelée de mille manières, la peine et la récompense distribuées sous mille formes. Naître en effet est chose fatale, ainsi que vivre au sein du monde; et y recevoir la liberté, y être tenté, éprouvé, rémunéré ou châtié, dans un but d'éducation et d'amélioration morales. Qu'il y ait donc pour chacun de nous de la part de la Providence un soin tout spécial, de nous appeler à l'existence, de nous créer à l'humanité, de nous donner les attributs et le but communs à notre espèce, de nous assigner en outre une vocation particulière, d'arranger enfin les circonstances de manière que nous puissions, si

nous usons bien de nos facultés, nous perfectionner nous-mêmes par notre propre énergie, voilà certainement ce qu'on ne saurait nier, sans nier tout conseil et toute conduite dans l'univers. Mais quant à l'art de développer nos diverses facultés une fois que nous sommes libres, quant à la manière de prendre l'épreuve et d'en tirer tel parti qu'il plaît à notre volonté, quant aux dispositions morales dans lesquelles nous recevons la peine ou la récompense, rien sur ces points ne saurait être réglé et disposé par Dieu; sinon peut-être qu'avec le temps, et avec un temps indéfini, à force d'épreuves et d'expiations, et aussi d'inspirations et de grâces particulières, dans cette vie ou dans l'autre, nous devons finir par nous amender, nous améliorer; et accomplir toute la pensée du Créateur. Ainsi pour faire la part de la destinée dans notre vie, l'époque et le lieu de notre naissance, notre famille et sa situation, tout ce qui nous vient de la nature et nous arrive par la fortune, toutes les circonstances au milieu desquelles nous sommes poussés comme d'en-haut, tout cela suit d'un ordre de choses dont Dieu seul est le principe; mais pour faire aussi la part du libre arbitre dont nous jouissons, il faut dire, par opposition, que déjà même au berceau, sous cette étoile qui se lève et nous domine de son influence, dans les premiers jeux de notre jeune âge, où nous sommes encore si faibles, nous apportons à notre destinée de notables modifications; mais plus tard, quand, plus exercés, mieux instruits et plus puissans, nous voulons avec fermeté, quelle prise n'avons-nous pas sur toutes ces forces flottantes qui se meuvent autour de nous? de quelle manière ne savons-nous pas, les rapportant à nos desseins, les maintenir ou les varier, les fléchir ou les combattre, et dans tous les cas,

les subordonner à notre libre activité ? Y a-t-il temps ou lieux qui tiennent devant la sagesse , l'énergie , le conseil , le courage , l'habileté , le zèle et la patience ? Ne dépend-il pas de nous de différer ou de rapprocher , de produire ici plutôt que là tels ou tels résultats , et de disposer ainsi , dans la mesure de nos forces , de la durée , de l'espace et des agens qui les remplissent ? Comment prévoir en conséquence et la date et la place , et la nature déterminée des effets de notre liberté ? Ni l'homme ni Dieu ne le peuvent savoir.

Il en est , sous ce rapport , des sociétés comme des individus ; elles aussi ont leur mission , elles la reçoivent de la Providence à leur apparition dans l'histoire , par l'esprit qui les anime , les facultés qui les distinguent , les circonstances physiques , morales et religieuses au milieu desquelles elles se trouvent ; elles en reçoivent la révélation de toute la suite des événemens qui varient leur existence ; si elles s'en écartent , elles y sont rappelées par des faits qui les en avertissent ; si elles la suivent fidèlement , d'autres faits viennent qui mettent à l'épreuve la vertu qu'elles déploient ; parfois enfin des nécessités contre lesquelles elles sont sans force , les saisissent et les entraînent dans des voies toutes fatales ; le doigt de Dieu est en tout ceci ; il trace aux peuples leur carrière , la leur ouvre , les y appelle , leur commande de la parcourir , et leur ménage dans ce dessein ses enseignemens et ses avis ; il arrive même que quand il le faut , pour un moment et par accident , il suspend leurs libertés et se charge seul de la conduite des destinées sociales. Ce sont surtout les nations jeunes ou rajeunies par les révolutions , les nations vives et inspirées , inexpérimentées et irréfléchies qui , tant que durent

leurs années d'élan et d'abandon, mal pourvues par elles-mêmes et peu capables de se conduire, sont l'objet particulier du gouvernement providentiel. Mais parmi tant de signes certains d'une céleste intervention dans les choses d'ici-bas, paraissent toujours, même au plus fort de cette suprême domination, des indices et comme des essais de libre activité. Puis quand enfin l'humanité a passé l'âge de tutelle, et qu'arrivée à celui de raison, elle a charge d'elle-même et répond de ses actes, sa destination, sans être jamais toute commise à son vouloir, est cependant pour beaucoup plus en sa puissance et sous sa garde. Il dépend d'elle, dans la large voie où l'a placée la main de Dieu, d'avancer vers le grand but qui est marqué à ses progrès par plus ou moins de détours, d'écarts et de délais, plus ou moins de vertus, de mérites ou de démérites.

Les nations fortes et éclairées sont en grande partie exemptes de ces divines nécessités qui président à la formation et à la naissance des empires. Elles s'appartiennent beaucoup plus, valent beaucoup plus par elles-mêmes. Avec la faculté de juger ce qui convient à leur nature, à leur génie et à leur position, elles ont celle de posséder et de régler tous leurs pouvoirs, de les appliquer à leurs besoins, de les employer selon leurs vues; elles peuvent se méprendre, s'égarer ou s'arrêter, mais elles ont du temps et de l'espace à elles, des circonstances autour d'elles, des avertissements et des épreuves, qui leur permettent de se reconnaître, de revenir et de s'amender. Elles ne sont sans doute pas abandonnées du modérateur souverain des choses et des hommes, puisqu'elles en reçoivent assistance, situation et instruction, mais pour tout ce qui regarde leur vie même et leur action, pour toutes leurs résolutions et les consé-

quences qu'elles entraînent, elles sont libres et indépendantes sous leur propre responsabilité. C'est à elles, dans l'occasion, à voir et à décider, à vouloir et à faire; Dieu ne se mêle de leur volonté que pour la juger quand elle a fait acte, l'éprouver en conséquence, et par l'épreuve la mettre à même de se corriger et de se purifier. Mais il ne la constitue ni ne la fait; la constituer et la faire, ce serait lui ôter sa moralité et la frapper dans son essence. Or, loin d'y porter atteinte, il ne tend qu'à la maintenir, qu'à la développer et à l'élever, comme le plus saint des attributs dont il ait revêtu ses créatures. En conséquence, il se borne vis-à-vis de ces sociétés à des rapports de surveillance, de tentation bienveillante et de justice paternelle; là s'arrête sa providence; il ne pourrait aller plus loin sans suspendre ou détruire ces libertés qu'il a créées, sans tomber par conséquent en contradiction avec lui-même. Et cependant il ne faut pas croire qu'il n'y ait pas d'ordre dans les faits sociaux; non, dans le monde moral comme dans le monde physique, dans l'humanité comme dans la nature, les choses ne se passent pas sans raison, ou contre raison; seulement ici l'ordre n'échet pas à jour et à lieu fixes; il ne procède pas par développemens mathématiquement calculables; il marche, mais flexible, ondoyant et indéfini, tel enfin qu'il doit être pour des forces qui sont libres. Chaque peuple a sa loi, dans le sens de laquelle, si on le suit bien, on le retrouve constamment aux divers points de son existence; mais comme elle ne lui est imposée qu'à la condition de la liberté, il y paraît diversement et à divers degrés fidèles, il n'y est pas docile fatalement. Cette loi se marque et se notifie, quant à l'intention

qui la dirige , par un concours de circonstances entièrement providentielles ; ainsi , le sol , le climat , la position géographique , le tempérament et le génie , les traditions nationales , les primitives institutions , la place occupée dans l'histoire et le cours de la civilisation , tout cela est comme divin ; mais pour ce qui est de l'exécution , il en est tout autrement ; là les hommes ont un grand rôle , et quoiqu'il ne soit pas en leur pouvoir de se soustraire absolument à ces influences supérieures , ils peuvent cependant ajourner ou hâter un grand nombre d'actions , les accomplir ici ou là , dans telle fin ou dans telle autre , avec vertu ou avec faiblesse ; ils peuvent volontairement se conformer plus ou moins bien aux desseins de Dieu sur leur avenir ; c'est là même ce qui fait les bons ou les mauvais peuples , les peuples dignes ou indignes ; leur vocation vient du ciel , mais leurs œuvres sont à eux , et ils en ont , avec raison , ou la gloire ou la honte.

En d'autres termes , et pour résumer , il est dans le monde moral deux choses fort distinctes : l'ordre tracé aux sociétés , afin qu'elles sachent comment se conduire , et la manière dont elles se conduisent dans leurs rapports avec cet ordre ; il y a le but auquel elles doivent tendre et le but auquel elles arrivent , le bien auquel elles sont obligées et le bien qu'elles accomplissent ; il y a le droit et il y a le fait , l'un de Dieu , l'autre de l'homme , tous deux sans doute destinés à être un jour en harmonie quand l'humanité se sera sanctifiée , mais en attendant , de peu d'accord et très souvent en opposition ; en sorte que si jamais les volontés ne se dépravent à tel point qu'elles méconnaissent et rejettent toute espèce de droit , jamais aussi elles ne s'élèvent

à une parfaite régularité, jamais surtout elles n'y persévèrent avec une constance invariable; il n'y a sans doute point de sociétés réellement monstrueuses, même au plus fort de leurs délites, mais il n'y en a point non plus de vraiment saintes et parfaites. Tant d'excellence n'est pas de ce monde, parce que le monde n'est que le début de ces épreuves successives et de cette longue suite de purifications qui sont réservés au genre humain.

Le fait n'est donc pas réellement l'expression fidèle du droit; il n'en est qu'une indication imparfaite et éloignée; il en représente quelques traits, il en témoigne et peut servir à le faire croire et concevoir, mais il n'en donnerait pas l'idée, s'il ne se joignait à ce qu'il en montre une plus pure révélation; cette révélation est dans notre raison qui nous éclaire sur ce qui se doit. Quand on confond par système le fait avec le droit, qu'on les suppose identiques, qu'on imagine tout ce qui a été comme la réalisation de ce qui devait être, on se méprend de toute manière, on se trompe sur Dieu et sur l'homme, on ne leur attribue pas leur vraie nature; on prête à l'un une fausse sagesse, à l'autre une fausse vertu; on abaisse tout du même coup, le créateur et la créature.

Sans doute, dans le monde physique il y a convenance intime du fait avec le droit, si toutefois il est permis d'employer encore ces mots, quand il s'agit d'êtres non-libres. Là, en effet, l'ordre en tout genre s'accomplit avec une ponctualité et une rigidité mathématiques : ce qui se passe est ce qui doit se passer; la réalité n'est que l'idée même, le décret de la Providence mis sous forme matérielle et exprimé par des phénomènes. Point de désaccord véritable entre la puissance qui gouverne et le sujet gouverné, point de per-

turbation ni de combat ; Newton lui-même s'est trompé lorsqu'il a craint pour son système infraction ou exception ; tout y revient et s'y conforme. Aussi ; grâce à cette harmonie , est-il facile de se rendre raison soit du passé soit de l'avenir de la création physique ; il ne faut que connaître les lois qui président à ses mouvemens.

Mais il n'en est pas de même des sociétés humaines : elles marchent bien dans un système , mais sans y être asservies ; elles le suivent , mais librement. Elles peuvent ne pas accommoder le fait avec le droit ; et elles usent de ce pouvoir. De là , de grandes difficultés ; soit pour comprendre leur histoire , soit pour prévoir leurs destinées.

Afin de résoudre de tels problèmes , il faudrait d'abord savoir pour quelle fin générale Dieu a créé l'humanité ; puis pour quelles fins particulières il a créé successivement chaque portion de l'humanité. Or , c'est déjà à grand' peine si l'on s'entend sur le premier point. Que sera-ce donc du second , qu'enveloppent et que voilent encore de bien plus grandes obscurités ? Que doit faire l'homme ici-bas ? qu'y doit faire en particulier telle ou telle société ? voilà certes des questions qui ne se résolvent pas aisément.

Mais quand on outre on se demande comment s'est fait ce qui devait se faire , comment les actes ont répondu aux commandemens de la loi ; et qu'on se le demande en même temps du tout et des parties , du genre et des espèces ; comme ici l'idée-règle et la pratique qui s'y rapporte , l'ordre proposé par Dieu et l'œuvre accomplie par l'homme ; ne sont pas nécessairement en convenance et en harmonie , la solution du premier problème avancerait peu celle du second , et

quand on aurait toute connaissance de la destination humaine dans son ensemble et dans ses détails, on n'aurait pas pour cela encore la science même des réalités. Resterait à voir dans les annales universelles et particulières le récit des choses qui se sont faites selon le droit ou contre le droit.

Et ainsi, pour porter un jugement éclairé sur le passé du genre humain, à la profondeur du théologien il faudrait joindre et allier l'érudition de l'historien.

Quant à un jugement sur l'avenir, surtout sur un avenir éloigné et circonstancié, comment l'espérer! en songeant aux difficultés qu'il présente? Prévoir des volontés! les prévoir certainement! les voir d'avance comme si elles étaient! qui le peut, peut l'impossible. Tout au plus, en recueillant bien tout ce qu'il y a de nécessité dans la marche des choses humaines, en pénétrant profondément dans les vues de Dieu sur ses créatures, en consultant avec soin l'histoire et l'expérience, pourrait-on se mettre en état de prédire au jour le jour quelques vagues généralités plus probables que quelques autres. Mais le temps, mais le lieu, mais la forme précise d'un acte, les prédire à coup sûr, c'est au-dessus de la raison, contradictoire même à la raison.

A moins toutefois qu'on ait à juger une de ces époques de fatalité qui se retrouvent dans la vie des peuples comme dans celle des individus, et que sachant bien la loi de cette espèce de fatalité, on ne puisse faire dans ce cas-là ce qu'on fait dans tous ceux où l'on saisit dans leur suite et leur immuable enchaînement, un certain ordre de phénomènes. Mais alors dans ces époques, et dans ces époques seulement, l'humanité est comme la nature, elle en a la nécessité.

Tel nous semble être le rapport qui sous le point de vue de la liberté unit l'homme à son créateur.

Quant à celui qui l'unit au monde, comme il n'est rien qui dans le monde ne soit de Dieu et ne vienne de Dieu, il est évident en conséquence que tout doit y être ordonné de telle manière que les forces libres demeurent libres aux conditions déterminées par la Providence. Le monde n'est pas un être *en soi*, il est mais comme production et développement de la vie suprême, il en est l'organe et l'instrument, il n'a de lois que celles qu'elle lui donne, de mouvemens que ceux qu'il en reçoit; il ne fait que ce qu'elle lui fait faire; il n'est pas comme l'homme le serviteur intelligent d'un maître qui oblige mais ne nécessite pas, il est l'esclave absolu, le sujet sans volonté d'un roi qui le régit par des règles toutes fatales. Son office est de traduire dans le temps et dans l'espace avec une invariable fidélité la pensée qui l'a conçu, l'a fait et le gouverne, il n'est que cette pensée rendue sensible, et comme parlée dans ce langage si riche et si expressif de la nature. Si donc il n'est dans son système que le signe vivant de l'idée divine appliquée à l'ordre matériel, ce que Dieu veut il le fait; il nous laisse jouir de toute la liberté que nous accorde le principe suprême, il n'est pour nous que l'action même et l'influence de ce principe.

Nous sommes donc libres vis-à-vis du monde comme nous le sommes vis-à-vis de Dieu.

Terminons par ce qui doit être la fin logique de chaque théorie relative aux faits dont nous nous occupons, c'est-à-dire par la loi, ou l'expression des rapports qui unis-

soient ces faits entre eux ; ce sera en même temps le moyen de résumer ce qui précède. La loi de la liberté est d'abord de se connaître ; puis ensuite de se posséder, de délibérer, de vouloir, et enfin d'exécuter ; elle établit entre tous ces actes une relation si invariable, qu'ils ne paraissent et ne se succèdent jamais qu'en l'ordre que nous venons de marquer. Point d'exécution sans volonté, point de volonté sans délibération, de délibération sans empire sur soi, d'empire sur soi sans conscience ; et non-seulement il y a cette liaison, mais il y a celle encore qui fait que la possession de soi-même est en raison de la conscience, le conseil et le jugement en raison de la possession, la volonté en raison du jugement, et l'exécution en raison de la volonté. C'est-à-dire en d'autres termes, que chacun de ces phénomènes communique à celui qui suit, comme il reçoit de celui qui précède un caractère distinctif, et qu'ainsi généralement, mieux on se connaît mieux on se possède, mieux on se possède mieux on délibère, mieux on délibère mieux on se résout, mieux on se résout mieux on agit ; et le contraire est également vrai. D'où l'on voit que, sans toutefois être identique à la volonté, le *fait* en est l'expression, comme à son tour la volonté est l'expression de tout le reste. De là diverses conséquences pratiques que nous déduirons quand nous traiterons de la philosophie morale.

Telle est la loi de la liberté. Comme toutes les lois de notre nature, comme celles de la pensée et de la sensibilité, elle a les deux qualités essentielles de toute espèce de loi morale, l'obligation et la sanction. Elle est obligatoire en ce qu'elle fait à tout être libre un devoir d'être libre, de l'être le plus et le mieux possible, lui montrant la dégradation et la misère qui l'attendent

s'il n'exerce pas ou exerce-mal une si précieuse faculté. Elle est sanctionnée dès qu'elle est violée, de quelque manière que ce soit, par omission ou par commission, par défaut d'usage ou par abus; à l'instant l'âme coupable se sentant faible ou dépravée, souffre et s'afflige d'autant plus, qu'elle est elle-même l'unique cause de la douleur qu'elle éprouve. Elle est également sanctionnée en ce que celui qui l'accomplit n'a pas plus tôt perçu le bien dont il est l'auteur, qu'il en jouit comme de son œuvre et avec d'autant plus de volupté qu'il sent en lui, qu'il se sent lui-même le principe d'un tel bien. A cette sanction qui est infaillible, il faut en joindre d'autres qui, pour être moins sûres, n'en sont pas moins habituellement les suites presque inévitables de notre respect ou de notre violation de la loi de la liberté; ce sont tous les biens et tous les maux qui nous viennent du dehors, soit des choses, soit des hommes, à propos des actes divers dans lesquels nous faisons ou ne faisons pas ce que nous devons. Nous renvoyons du reste, pour plus de développement, à ce que nous avons dit précédemment sur la loi de l'intelligence. Ce sont mêmes considérations à exposer.

FACULTÉS DE L'ÂME.

DE L'INTELLIGENCE, DE LA SENSIBILITÉ ET DE LA
LIBERTÉ DANS LEURS RAPPORTS.

Les trois facultés dont nous avons successivement examiné les actes divers ne se montrent pas dans la réalité telles qu'elles paraissent dans notre analyse. Pour le besoin de la science nous les avons séparées et considérées chacune à part; nous en avons fait en quelque sorte trois existences particulières; nous avons substitué par abstraction à la vraie nature des choses, une nature artificielle, plus simple sans doute que la première, mais qui, si on n'y prenait garde, donnerait lieu à de fausses idées. Nous avons décomposé, il faut maintenant recomposer; nous avons divisé, il faut songer à réunir. Au lieu de continuer à concevoir l'intelligence, la sensibilité et la liberté comme trois forces distinctes, et en quelque sorte comme trois âmes, nous devons, pour voir plus vrai, les regarder au contraire comme les trois modes d'une même force, les trois fonctions d'une même vie, la trinité d'activités, dont une seule âme est le principe; c'est-à-dire que

nous devons les examiner dans leurs rapports et les observer dans leur union.

Commençons par reconnaître un premier lien qui existe entre elles ; celui de succession et de génération, que nous ayons eu l'occasion de remarquer plus d'une fois, et qui en conséquence est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le démontrer de nouveau. Ne voit-on pas en effet, pour peu qu'on y réfléchisse, que des trois facultés dont le *moi* est doué, la première qui se développe est certainement l'intelligence. Qu'est-ce que s'aimer sans se connaître ? qu'est-ce que jouir ou souffrir sans connaître ce qui est fait pour exciter dans le cœur la joie ou la tristesse ? qu'est-ce aussi que se posséder, se déterminer et exécuter, si l'on ne se sent, ni ne sent rien, si l'on manque de toute idée, de toute perception, de toute conscience ? La pensée qui s'explique par l'activité, l'unité et l'identité personnelle est elle-même l'explication de la passion et de la liberté. Quant à la passion, elle est dans son exercice tellement intimée à la pensée ! elle lui succède de si près, qu'elle peut bien être considérée comme faisant avec elle l'antécédent psychologique de la faculté de vouloir. D'ailleurs, la liberté avec les actes qui en sont la suite ne se déploie et n'a d'objet qu'autant que déjà les deux autres pouvoirs ont reçu quelque développement. On ne se possède pas à vide ; s'il est permis d'ainsi parler, on ne dirige pas sans rien avoir qui soit sujet à direction ; il faut quelque chose à gouverner à toute espèce de gouvernement ; et le gouvernement de soi-même porte nécessairement sur la double action à laquelle l'âme dans le principe se livre par pure spontanéité ; il s'y applique et les présuppose ; il ne vient qu'après pour les contenir, les juger, les réprimer, ou les continuer selon qu'il lui plaît. Sans idées

ni affections, point de matière à la liberté; c'est pour-
quoi il ne saurait y avoir aucun acte de cette faculté
sans que les deux autres, au préalable, ne soient entrés
en exercice.

Ainsi, pour premier rapport, la pensée préexiste à
tout, la passion vient après la pensée, et la liberté
après l'une et l'autre. Quant au temps qui s'écoule en-
tre les phénomènes de chacune d'elles, on sent bien
qu'il est impossible d'en déterminer la mesure.

A la suite de cette relation d'autres relations s'éta-
blissent, qui en sont comme les conséquences, et qu'il
importe de rechercher.

Non-seulement les idées donnent naissance aux af-
fections, mais elles les dirigent et les caractérisent. Par-
là même, en effet, que pour s'aimer il faut se connaître,
et pour jouir ou souffrir connaître le bien ou le mal,
l'objet de toute impression agréable ou désagréable sera
nécessairement celui que percevra l'intelligence. Ce
qu'on verra, ce qu'on croira favorable ou contraire à sa
propre existence, sera ce qui touchera le cœur, l'agitera
de plaisir, d'amour et de désir, ou le troublera de dou-
leur, de haine et d'aversion. Quoi que l'on voie et quoi
que l'on croie, de quelque manière que se produisent
la notion et la foi, quelque caractère qu'elles aient, il
en sera toujours de même; toujours la passion se ré-
glera sur le jugement de l'esprit. Que l'esprit se tourne
donc, en fait de choses bonnes ou mauvaises, vers des
objets d'un certain genre ou d'un genre tout différent,
qu'il les prenne dans chaque genre à tel degré ou tel
autre, qu'il les apprécie ou ne les apprécie pas avec
justesse et vérité, l'émotion sera comme la pensée, elle
en prendra toutes les nuances, elle en contractera
toutes les habitudes. C'est ce que nous avons assez montré

en parlant des affections, de leurs causes et de leurs caractères.

Point de liberté sans intelligence : or, si l'intelligence est la condition de la liberté, ne doit-elle pas avoir quelque influence sur l'exercice de cette puissance? Si l'on ne se possède et ne se gouverne que parce qu'on se connaît et qu'on connaît les êtres avec lesquels on est en rapport, le caractère de cette connaissance ne doit-il pas se faire sentir dans les actes dont elle est le principe? N'est-on pas plus ou moins libre, selon qu'on est plus ou moins intelligent? ne l'est-on pas plus ou moins bien, selon que l'on est plus ou moins sage? L'homme ignorant perd nécessairement une foule d'occasions de maîtriser et de diriger son activité; il perd toutes celles que lui cache son peu de lumière et de jugement. Il ne peut avoir de moralité que dans le cercle très étroit qui borne ses regards; au-delà il n'est, et il ne peut plus être qu'une force aveugle et nécessaire. Au contraire l'homme éclairé, le sage, le philosophe, à prendre le mot dans l'acception la plus favorable et la plus large, a pour champ à son libre arbitre tout l'ensemble des objets qu'embrasse sa réflexion; son pouvoir de se gouverner s'étend comme sa pensée et sa moralité comme sa science. Si l'ignorance est un mal, à plus forte raison l'erreur; celle-ci empêche, celle-là égare la faculté de vouloir; on ne se trompe pas impunément; quand on juge mal de sa position et de la fin qu'on doit poursuivre, il arrive infailliblement qu'on se conduit et qu'on fait mal; il est possible que l'on soit de bonne foi dans l'illusion, que l'on y soit d'une manière malheureuse et invincible, alors sans doute, la conscience et

l'intention sont sauvées, mais la direction que l'on suit n'en est pas moins défectueuse, puisqu'elle n'est pas dans le vrai. Ignorance et erreur, voilà de quoi perdre la liberté; lumières, raison et science, voilà de quoi la sauver, l'élever.

La passion naît de l'intelligence et en reçoit son caractère; mais une fois développée, elle réagit sur l'intelligence et exerce sur la pensée un empire très remarquable. Quand on éprouve pour un objet quelque espèce d'affection, en quelque sens qu'elle se déploie et à quelque degré qu'elle se montre, on se trouve nécessairement, à l'égard de cet objet, dans une disposition d'esprit tout-à-fait particulière. Si soit en bien, soit en mal il nous touche assez peu, s'il ne nous inspire qu'un intérêt médiocre et vulgaire; indifférens et froids nous ne le voyons qu'avec dédain; nous ne prenons aucun soin de l'étudier et de le connaître, nous l'oublions au plus vite; pour prendre les choses plus vivement et leur prêter cette attention qui pénètre et analyse, il nous faut plus d'émotion, plus de plaisir ou de douleur, plus de désir ou de répugnance; alors voici ce qui se passe: ou la passion dans son ardeur est pure, droite et élevée, elle se rapporte à des objets graves, sérieux, dignes d'examen, et dans ce cas l'intelligence qu'elle excite et vivifie simple, large, profonde, se développe avec une énergie et une vigueur remarquables; elle arrive au génie, quand elle y joint l'excellence et la nouveauté des vues. On a dit que le génie est une longue patience; on pourrait dire aussi qu'il est une grande passion. Philosophe ou poète, l'homme d'un esprit supérieur a toujours au fond du cœur, comme source de ses idées, une affection active, durable et originale dans laquelle il puise ses inspirations; tout au besoin de satisfaire le sen-

timent dont il est plein, dans le transport de la joie ou le tourment de la tristesse, avec ses fortes inquiétudes d'amour ou de colère, il se met à l'œuvre d'entraînement, il y persiste de toute son âme, et des miracles de pensée naissent du sein de ces agitations fécondes et vivifiantes. Ou bien au contraire la passion, petite, étroite et sans vérité, tournée vers des objets mesquins et de peu d'intérêt, ne s'attachant dans les choses qu'à des points de vue partiels, exclusive, intolérante, d'une ridicule exaltation, détourne l'esprit des larges voies qui le mèneraient à la science ou l'élèveraient à la poésie, le précipite et le perd dans de misérables conceptions. Il est bien peu de superstitions, d'erreurs et de folies, de vices en un mot d'intelligence, dont on ne puisse trouver la source dans une affection mal dirigée. Ainsi, chose singulière, c'est d'abord parce qu'on se trompe sur la vraie nature des êtres qu'on a de mauvaises passions, et c'est ensuite parce qu'on est livré à des passions qui sont vicieuses qu'on se trouve jété dans des idées étroites et absurdes. On commence par méconnaître les biens et les maux que l'on perçoit, et l'on s'affecte en conséquence; c'est-à-dire qu'on s'émeut dans un sens et à un degré où l'émotion n'est plus dans l'ordre; et puis après on ne considère, on ne juge plus les objets que dans leur rapport avec ce qu'on éprouve; on ne pense plus que sous l'influence de ses peines ou de ses plaisirs, de sa haine ou de son amour, on ne voit plus que selon ses goûts, on ne croit plus que d'après ses penchans; on n'a de conseiller que l'amour de soi, qui, faux et mal dirigé, donne naissance aux combinaisons les plus fâcheuses de la pensée.

Telle est donc la nature des choses, que la passion, après avoir reçu de la faculté de connaître l'impulsion

et la direction, finit ensuite elle-même, quand elle a quelque énergie, par l'entraîner et la dominer. De là les avantages et les inconvéniens des idées de toute espèce qui se forment sous l'influence d'affections vives et durables ; de là aussi une nouvelle raison de veiller sur l'esprit pour qu'il n'égare pas le cœur, et que le cœur à son tour ne corrompe pas l'esprit.

Si les émotions ont cet effet sur le développement de l'intelligence, elles doivent en avoir un analogue sur l'exercice de la liberté. Consultons l'expérience : que nous apprend-elle constamment ? que les âmes froides et apathiques, peu sensibles en leur conscience, soit aux biens, soit aux maux, lentes à agir, et comme engourdies par la paresse et l'indifférence, ont par-là même beaucoup de peine à se dégager des liens qui les chargent et les accablent. Chez elles sans doute point d'emportemens, point d'éclats ni de saillies ; rien de ce qui tient à une fatalité violente et impétueuse ; mais un destin aussi puissant les subjugue et les enchaîne ; et si, dans le calme où elles dorment, elles ne sont pas le jouet des vents, elles n'en ont pas plus d'énergie pour faire voile et gouverner : elles reposent immobiles sur cette mer qui les porte, et ne marchent pas au but. L'occasion manque à la liberté, quand il n'y a pas d'excitation, d'épreuve vive et saisissante. Si rien ne vient au cœur, ne le touche et ne l'intéresse, il n'y a réellement plus de motif pour se retenir, s'abstenir, délibérer et vouloir. Qu'est-ce que le choix pour qui ne sent rien, pour qui tout est du même prix ou plutôt sans aucun prix ? On ne se fait pas libre à propos de rien. Les hommes sans affections ou à affections froides et languissantes sont, par-là même, peu disposés à déve-

lopper ces hautes vertus qui demandent un grand caractère; que s'ils s'y élèvent malgré tout, ils en ont bien plus de mérite, car ils ont vaincu avec plus de peine la fatale paresse qui enchaînait leurs facultés. Il en est de même, mais pour une autre raison, de ceux qui, par un effet de la nature ou une disposition de l'habitude, ont une telle susceptibilité de plaisir ou de peine, une telle facilité à aimer ou à haïr, qu'au moindre bien ou au moindre mal dont ils sont affectés, ils s'échappent incontinent en affections immodérées. Ceux-là aussi ont une grande difficulté à se posséder et à se conduire; de pressantes nécessités les poussent et les emportent; de singulières vivacités s'emparent d'eux à chaque instant; ils n'ont ni calme ni repos, ils brûlent d'un feu qui ne s'éteint pas. Pour parvenir à tempérer ces ardeurs excessives, pour empêcher ces explosions et fermer le volcan, il faut qu'ils fassent sur eux-mêmes des efforts prodigieux, qu'ils se travaillent, se tourmentent et concentrent avec violence ces bouillonnemens de cœur dont les effets sont si redoutables. Il leur en coûte cher de lutter ainsi! ils s'y fatiguent, s'y épuisent, et souvent y succombent: heureux du moins quand, au prix de si rudes exercices, ils acquièrent le pouvoir de commander à leur ame et de la diriger dans ses actes d'après les règles de la sagesse. En quelque genre que ce soit, la vertu dont ils font preuve est d'autant plus digne d'estime, qu'ils la doivent à une liberté moins facile et moins forte. C'est pourquoi toute notre admiration, toutes nos plus vives sympathies sont de droit pour les caractères qui sortent purs et vertueux des liens où les retenaient des passions presque invincibles. Nous leur tenons compte de ce qu'ils ont gagné

sur la nature ou l'habitude, nous leur savons gré d'avoir affranchi l'humanité en leur personne de l'esclavage que leur imposait une impérieuse fatalité.

La condition de la sensibilité la plus favorable à la liberté est donc, d'après ce qui vient d'être dit, cet heureux tempérament d'énergie et de retenue, d'élan et de mesure, qui excite le cœur sans l'agiter, l'échauffe mais ne l'embrase pas, ne permet pas l'indifférence et ne produit pas l'exaltation. L'âme en effet, dans cet état, n'est point sujette à ces langueurs qui endorment la volonté, ni exposée à ces transports qui la brisent et la subjuguent; elle n'est ni accablée ni emportée, mais toute facilité lui est donnée pour être maîtresse de ses actions : aussi alors est-elle tenue d'une manière plus rigoureuse au bien et à la vertu. Sa responsabilité est en raison de la puissance dont elle jouit; elle a plus à faire pour mériter, parce que le devoir lui est plus facile; elle est plus coupable si elle tombe en faute, parce qu'elle a mieux de quoi fuir le vice.

Telle paraît, considérée dans ses points de vue principaux, l'influence de la sensibilité sur la faculté de vouloir.

Terminons en montrant celle qu'exerce la volonté sur la pensée et l'affection. Nous serons courts, parce que déjà nous avons eu plus d'une occasion d'exposer un tel rapport.

Le propre de l'âme, quand elle est libre, est de maîtriser et de diriger ses différentes facultés; quand elle est libre en son esprit, elle le maîtrise et le dirige donc. Or, qu'arrive-t-il quand elle le traite ainsi? qu'elle ne le laisse plus aller, se jouer, et courir au gré des impressions qui l'excitent de toute part, mais qu'elle le fait se recueillir, se concentrer, se fixer et par suite *observer*,

comparer, généraliser, etc., en d'autres termes, qu'elle le fait passer de la simple vue à la vue attentive, du sentiment à la réflexion.

Quand elle est libre en ses passions, la même chose à peu près arrive; là encore elle s'efforce de se posséder et de se gouverner. Dans ce but, elle commence par se contenir et se consulter, elle prend conseil de la raison, et sur l'avis qu'elle en reçoit, elle réprime et refoule les affections qu'elle trouve mauvaises, ou seconde et développe celles qu'elle juge irréprochables; et comme elle n'obtient tout cet empire qu'en s'adressant à la pensée qui tient le cœur sous sa loi, elle tâche que la pensée, exempte d'erreur et d'ignorance, juge les biens et les maux tels qu'ils sont réellement, et les apprécie à leur vraie valeur; par ce moyen elle obtient que les mouvemens de l'amour-soi, au lieu d'être faux et mal réglés, soient vrais, purs et mesurés.

Telle est l'action de la liberté sur les deux autres facultés de l'ame.

CONCLUSION

DES CHAPITRES PRÉCÉDENS.

Maintenant que nous connaissons le *moi*, l'homme-moral en lui-même, résumons, avant de passer outre, l'idée que nous en avons, et tâchons de le définir.

Qu'est-ce donc que l'homme tel que nous l'avons vu? qu'est-ce que l'homme en lui-même? Un être actif, une force *une, simple et identique, qui est douée d'intelligence, d'affection et de liberté*, une force qui se connaît, qui s'aime et se possède, et ce qui dit tout en un mot, une force qui est une ame.

Mais cette ame a des rapports; or, elle ne peut être étudiée et connue complètement si on ne la suit dans ces rapports. Voilà donc un nouveau sujet de recherche et d'observation.

DE L'ÂME DANS SES RAPPORTS.

Elle n'en a point de plus intimes, de plus immédiats et de plus constants que ceux qui l'unissent à l'organisme. Elle n'en a même point qui ne les présupposent, et qui n'en soient comme la conséquence; car tout ce qui lui est extérieur, tout ce qui n'est pas elle et en elle, Dieu, l'homme et la nature, tout lui serait incondu et sans existence à ses yeux, si elle n'avait pas les organes et les perceptions qui en dépendent.

Si telle est sa condition, nous devons, afin de mieux suivre l'ordre naturel des questions, commencer par reconnaître ceux de ses rapports qui servent aux autres de principe et de point de départ.

Quelles sont donc les relations qui lient l'âme aux organes? et d'abord quelles sont-elles d'après les divers systèmes qui en ont tenté l'explication? Nous ne voulons point faire ici de l'histoire philosophique, mais nous croyons qu'une revue rapide et raisonnée des principales opinions qui ont régné sur cette matière ne saurait être sans intérêt et sans utilité pour la science. En constatant ces opinions, en les rapprochant et en les jugeant, nous pourrions voir ce qu'elles ont de faux comme aussi ce qu'elles ont de vrai; distinguer celles qui ont le plus de vrai, savoir s'il en est une qui ne laisse rien à désirer, ou si au contraire il n'y a pas toujours, même dans la plus satisfaisante, des points qui

vestent à éclaircir : nous apprendrons de cette manière ce qui a été fait, ce qui reste à faire, ce qu'il est possible de faire encore.

Les matérialistes, quels qu'ils soient, quelles que soient d'ailleurs leurs divergences, s'accordent tous en ceci, que le moral est au physique comme l'effet à la cause, que l'âme avec tous ses modes est le résultat de l'organisation. Leur idée est très claire ; de la succession constante de certains faits psychologiques à certains faits physiologiques, de l'action incontestable des seconds sur les premiers, de la propriété qu'ils ont de les déterminer et de les modifier, ces philosophes concluent entre le corps et l'esprit un autre rapport que celui de puissance à puissance, que celui qui unirait deux puissances distinctes, et les mettrait en harmonie sans toutefois les confondre. Au lieu de deux choses, ils n'en voient qu'une, ils ne conçoivent que la matière, et comme produit de la matière, comme la matière en action, la pensée et tout ce qui s'ensuit. Ils identifient donc autant que possible, ils unifient ; si l'on peut le dire, toute l'existence de l'homme.

À cette explication il y a à répondre (mais nous le ferons sans développement, parce que c'est un point traité ailleurs¹) que ni la constance de la succession ni la réalité de l'action ne prouvent un rapport de causalité entre des faits qui du reste n'ont rien de semblable entre eux. Or, cette différence est évidente

¹ Voir l'Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au dix-neuvième siècle, passim.

dés faits physiques aux faits moraux ; les uns peuvent donc précéder et provoquer les autres , sans que pour cela ils les produisent et les engendrent comme des effets. Ils n'en sont pas les principes, parce qu'ils ne leur sont point analogues. Comme de plus il est certain que l'être moral ne se borne pas à recevoir de la matière des impressions et des actions, mais qu'il lui en rend à son tour, l'exalte et lui imprime telles ou telles déterminations, il en résulte que lui aussi, dans son rapport avec les organes, est, sinon cause génératrice, du moins cause préagissante, cause influente et déterminante.

Par conséquent on ne saurait admettre la solution matérialiste du problème des relations de l'âme avec le corps ; elle est visiblement défectueuse.

Interrogeons maintenant le système spiritualiste, et voyons si dans ses réponses (car il en a plusieurs à proposer) il sera plus satisfaisant.

Il ne l'est pas plus dans un seul cas, c'est quand, également exclusif, quoique dans un sens opposé, il infère de l'action de l'âme sur les organes, que non-seulement elle les anime, les meut et les gouverne, mais qu'elle les fait, les constitue et les produit réellement. Alors aussi tout se réduit à un rapport de causalité ; mais ici comme plus haut, l'un des termes est méconnu ; ce qui est distinct est confondu, ce qui est dissemblable est assimilé ; et par suite de cette erreur, des phénomènes qui n'ont été que précédés et déterminés par l'action de la cause morale, convertis mal à propos en effets propres à cette cause, se trouvent ainsi rattachés à un principe qui n'est pas le leur ; sensibles

et matériels, ils sont rapportés à un être qui lui-même est immatériel. La conclusion n'est pas meilleure dans ce système que dans le précédent, d'autant que par un oubli en tout semblable au premier, on néglige de remarquer que si le corps reçoit de l'ame impulsion et direction, l'ame reçoit aussi du corps impression et excitation.

Ce spiritualisme excessif ne mérite donc pas plus de confiance que le matérialisme indiscret dont il est la contre-partie.

Mais d'autres systèmes spiritualistes ont un avantage que celui-ci n'a pas. Avec la différence des attributs, ils admettent celle des substances, avec deux ordres de phénomènes, deux sources distinctes de phénomènes. Ceux-ci du moins ne détruisent rien et ne sacrifient pas hypothétiquement soit l'esprit à la matière, soit la matière à l'esprit; de *deux* ils ne font pas *un*; ils maintiennent la dualité.

Mais alors de quelle manière entendent-ils la réaction qui règne entre les deux termes? comment l'expliquent-ils? et lequel l'explique le mieux, car tous n'en donnent pas la même explication?

Une grande difficulté a constamment arrêté les philosophes qui, regardant l'ame et le corps comme deux êtres non-seulement distincts, mais divers et opposés, en ont cependant reconnu l'alliance et l'union. Comment rendre raison de cette alliance entre le simple et le non-simple, entre ce qui pense et ce qui ne pense pas, entre le contraire et le contraire? Plus d'une solution a été tentée: les uns ont imaginé une substance d'entre-deux, un être à deux natures, un *médiaireur* en un mot, qui, tenant à la fois de l'ame et de la matière, pût servir à concilier l'une et l'autre existences; ils ont

imaginé, disons-nous, car rien ne justifie une pareille supposition; l'observation ne lui prête pas la plus légère vraisemblance, et l'invention est en pure perte; en effet, la difficulté est encore plus grande, à notre avis, de concevoir une même chose qui soit à la fois corps et esprit, que d'en concevoir deux, l'une spirituelle, l'autre matérielle, ayant entre elles une relation. La contradiction que l'on veut lever ne se trouve ainsi que changée de place, et elle est reportée sur un point où, loin de s'évanouir, elle ne devient que plus saillante. Au système du médiateur peut être assimilé tout ce que Reid dans son ouvrage¹ désigne et combat, sous le nom de *théories des idées*; *idées*, *images*, *espèces impresses* ou *expresses*, *représentations*, quelles qu'elles soient du moment qu'on leur prête réalité substantielle, nature mixte et propriété de mettre en rapport l'un avec l'autre, le monde extérieur et le monde intérieur, on suppose ce qui n'est pas, on introduit dans la création un être qui n'y est pas, et qui plus est, y est impossible.

Descartes a une autre pensée; dans sa répugnance à juger que deux sujets de qualités et de manières d'être si différentes exercent l'un sur l'autre une action quelconque, convaincu que néanmoins ils se conviennent et s'accordent dans leurs développemens respectifs, il remonte à Dieu et le fait intervenir pour arranger par lui-même cette correspondance et cette harmonie. Dieu est son médiateur à lui; il le voit, dans sa providence et sa puissance infinies, veiller à tout pour tout conduire, tout concier, tout coordonner. Dieu est

¹ *Essais sur les Facultés de l'Esprit humain*, traduction de M. Jouffroy.

done, dans les consciences ; assistant aux idées, aux affections et aux volontés ; et prenant soin que les organes répondent par leurs mouvemens à l'exercice de ces facultés : il est aussi dans les organes, qu'il accommode avec diligence aux divers états de l'ame. En sorte qu'il n'y a plus communication et union effective entre l'esprit et le corps, mais simple disposition à se modifier en eux-mêmes à l'occasion l'un de l'autre, de sorte qu'ils ne sont plus dans leurs rapports causes influentes et déterminantes, mais simples causes *occasionnelles* ; causes en tout étrangères à l'existence l'une de l'autre, si ce n'est qu'elles agissent en même temps, et qu'il y a coïncidence entre leurs effets respectifs. Tel est dans sa généralité le système des causes *occasionnelles*.

Comme il mène évidemment à celui du monadisme et de l'harmonie préétablie, et que l'hypothèse de Leibnitz n'est au fond que celle de Descartes, légèrement modifiée et poussée avec plus de rigueur, nous n'aurons sur toutes deux qu'un seul et même jugement.

Leibnitz, comme son devancier, ne croit pas à un commerce d'action et de réaction entre deux espèces de substances de nature si différente. Comme lui, il les croit inaccessibles à l'influence l'une de l'autre ; il les conçoit même tellement solitaires et indépendantes, tellement retirées et renfermées dans leur sphère particulière, qu'il les appelle des *monades*. L'esprit et le corps sont deux *monades* ; ils se développent tous deux à part, vivent tous deux dans l'isolement, et s'ils ont quelque rapport, ce n'est que cette sorte d'harmonie qui fait que deux causes, en se déployant, produisent leurs actes en même temps. Ce sont deux montres qui marquent ensemble et à chaque moment la même heure ; il n'y a point là de connexion, il n'y a que co-

incidence. Leibnitz n'admet pas que cette coïncidence se trouve réglée à chaque instant et au jour le jour, mais qu'elle l'est d'avance et une fois pour toutes. En quoi il se distingue de Descartes, qui pense au contraire que la Providence agit sans cesse et en toute occasion. Pour lui, ses *monades* sont *montées* dès le principe et à tout jamais, et une fois créées Dieu n'y retouche plus. Ainsi entre eux la différence c'est de l'harmonie *préétablie* à l'harmonie *instantanée*. Mais cette différence n'est qu'accessoire ; au fonds ils s'accordent tous deux à regarder l'ame et le corps comme impuissans à se modifier par une action mutuelle. Or, cette idée est en opposition avec l'observation et l'expérience. Ne voyons-nous pas en effet dans la constante relation du moral et du physique que la volonté, par exemple, sans être le moins du monde l'excitation nerveuse et le mouvement musculaire, les détermine cependant et les fait être par son action sur les appareils de la vie. La volonté n'est pas matière, elle n'est pas nerf, elle n'est pas muscle ; mais elle est force, ou plutôt faculté d'une force, et en conséquence elle peut modifier et modifie réellement cette portion de matière qui est sujette à son influence, elle y produit effectivement certains changemens d'états. D'autre part, ne voyons-nous pas les impressions organiques, qui ne sont pas les perceptions, leur servir de principe, sinon générateur, au moins provocateur, déterminant et indispensable ? Les organes ne sentent pas, ils n'ont que la vie et le mouvement ; mais ils font sentir l'être sensible, et de la puissance qu'ils ont en eux ils l'atteignent, l'affectent et le portent infailliblement à se livrer à certains actes. L'ame et le corps ont chacun leur nature et leurs attributs ; de là leur évidente distinction ; mais en même temps ils ont

en commun le pouvoir de pénétrer dans la sphère l'un de l'autre, et d'y produire certains effets; de là leur liaison non moins évidente. S'il n'en était pas ainsi, comment expliquer cette espèce de participation à la personnalité, que la raison reconnaît à l'ensemble de nos organes, et que la loi, d'après la raison, légitime et consacre? Comment parler de la liberté individuelle ou *personnelle*, des divers droits de la *personne*, tels que les entendent tous les codes, si les facultés physiques ne sont de rien ni pour rien dans l'existence de notre *moi*? Si elles nous sont étrangères, pourquoi vouloir que dans notre intérêt on les favorise ou on les respecte? pourquoi les défendre quand on les attaque, les exercer quand on les laisse libres? à quoi bon nous en occuper: ce ne sont pas nos affaires, mais bien celles de la Providence, qui s'en est chargée une fois pour toutes, ou en prend le soin à tout instant. Il n'y a rien là qui nous regarde. Et en même temps, que signifierait cette nécessité de rapporter la sensation en général à l'action de l'organisme, et telle ou telle sensation à telle ou telle action organique? d'où viendrait que nous croirions percevoir par chaque sens, ausculter par l'oreille, goûter par le palais, palper par le toucher, etc., et surtout que, ne nous bornant pas à une pure réceptivité, nous réagirions librement sur tous ces appareils divers, pour en tirer des impressions plus nettes et plus distinctes? Pourquoi ce sentiment si profond et si inaltérable que nous avons de vivre réellement au moins sur cette terre, dans le corps et par le corps, de nous aimer en lui, de jouir et de souffrir en lui, de faire pour nous une source de plaisir ou de douleur de son bon ou mauvais état? Tout prouve donc évidemment

qu'il y a là non-seulement un rapport de coïncidence, mais d'action et de réaction.

Voilà ce qu'ont trop méconnu Descartes et Leibnitz.

Le plus grand nombre des spiritualistes admettent au contraire entre l'âme et le corps une influence mutuelle. Mais ici encore il y a division.

Les uns ne prétendent pas déterminer cette influence; ils la constatent et ne l'expliquent pas, ils ne précisent pas leurs idées sur l'un et l'autre terme du rapport qu'ils reconnaissent, et ce rapport en conséquence reste vague et indéfini. A leurs yeux l'être spirituel a la puissance de modifier l'existence de l'être matériel, et celui-ci de son côté a une vertu analogue. Mais qu'est-ce que l'être spirituel? Est-ce une force, et si c'est une force, quel en est le caractère, quelle en est la nature? Comment peut-il produire des effets, et quels effets peut-il produire sur le sujet de son action? Voilà ce qu'ils ne disent pas assez. Qu'est-ce que l'être matériel? Est-ce un ensemble tout à la fois de forces et de molécules, de deux espèces d'éléments, les uns actifs, et les autres inertes, dont les uns donnent et les autres reçoivent l'ordre, la vie et le mouvement? Ou bien n'est-il que molécules, et dans ce cas qu'est-ce que l'activité et la puissance dont il jouit? Ou bien encore n'est-il que forces, et dans ce cas qu'est-ce que l'étendue, la résistance et la consistance? Et dans toute supposition, quels peuvent être les phénomènes causés dans l'âme par l'organisme? Voilà ce qui reste très obscur dans le vague système dont nous parlons; il nous paraît donc satisfaisant en ce qu'il ne nie rien de ce qui est, en ce que l'esprit et la matière, la relation qui les unit, l'action et la réaction qui constituent cette relation, il conserve

et maintient tout, mais tout confusément et par sentiment plus que par science. Peut-être au reste est-ce là le plus sage parti à prendre au milieu des difficultés que présente la question.

Néanmoins d'autres spiritualistes ont essayé d'aller plus loin; ils ont commencé par établir que l'ame est une force, et que comme force elle agit, se produit, et se développe de manière à modifier les êtres soumis à sa puissance; elle les modifie donc, c'est-à-dire elle les incite à déployer les propriétés dont ils jouissent, elle les presse d'impulsions, les pousse; les détermine aux mouvemens qui leur sont propres. C'est ainsi qu'elle traite le corps, et par le corps tout ce qu'elle atteint au sein du monde extérieur. Mais ces philosophes soutiennent en outre que le corps lui-même n'est qu'une force, force multiple il est vrai, et par-là différente de l'ame, mais qui n'en a pas moins la faculté de modifier, comme elle est modifiée, et de porter son action sur tout ce qui peut la recevoir. Or, l'ame surtout est sujette à son influence; il l'affecte donc particulièrement d'impressions et d'excitations, il la stimule, la sollicite, lui fait exercer son énergie. Voilà donc en présence non plus deux substances contraires et opposées, mais deux substances semblables qui, identiques en nature, ne diffèrent qu'en degré. Toutes deux actives, essentiellement actives, quelle que soit d'ailleurs la diversité de leurs manières d'être et de leurs attributs, elles entrent tout naturellement en relation l'une avec l'autre; grâce à l'harmonie qui dès le principe les rapproche et les unit dans leurs mutuels développemens, elles ne font rien de part et d'autre qui n'aille nécessairement de la première à la seconde et de la seconde à la première; il n'y a pas un mouvement exécuté par celle-ci, qui aussitôt

n'ait dans celle-là son effet corrélatif; et celle-là de son côté ne se livre pas à une opération qui à l'instant ne soit suivie de quelque changement dans celle-là. Tout se passe en actions ou produites ou éprouvées, ou rendues ou reçues, en actions et en réactions, en échange d'actions, en commerce de force à force. La vie morale et la vie physique se lient ainsi l'une à l'autre sans contradiction ni répugnance, comme deux principes similaires qui, loin de se repousser, se conviennent, s'attirent et se combinent intimement.

Telle est l'opinion de ces spiritualistes. Si elle était vraie (et nous avons examiné ailleurs¹ ce qu'elle mérite de crédit), elle donnerait certainement la solution la plus satisfaisante du problème si difficile de l'union de l'âme et du corps. Nous n'osons ni la rejeter, ni l'embrasser expressément; nous la proposons et nous prions, afin de la mieux connaître, qu'on la recherche dans plusieurs passages de l'*Essai*, où nous en avons parlé avec assez d'étendue. Nous nous sommes bornés ici à un très succinct résumé.

Maintenant, si nous voulons de ces diverses explications en tirer une qui comprenne ce qu'il y a de vrai dans toutes les autres, nous pouvons dire que ce qui nous semble hors de toute contestation; c'est la distinction et la dualité de l'esprit et de la matière, l'action qu'ils exercent réciproquement l'un sur l'autre, l'activité qu'ils doivent avoir pour exercer cette action, et par

¹ *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au dix-neuvième siècle*, particulièrement les chapitres MAINE DE BIRAN, BÉREAR, COUSIN, etc.

conséquent l'existence d'êtres actifs, ou de forces, qu'ils doivent être par eux-mêmes, ou avoir en eux par accession.

Or, au sujet de ce dernier point, nous savons bien positivement que l'esprit est une force et qu'il n'est que cela. Mais le corps aussi n'est-il qu'une force, ou bien une force, un système de forces appliquées à des molécules? Là est la question difficile, délicate, insoluble peut-être. Résolue dans le premier sens, elle entraînerait comme conséquence tout le système de spiritualité dont nous venons de parler; résolue dans le second, elle donne lieu à toutes les difficultés que présente l'union du simple et de l'étendu, de l'activité et de l'inertie; de la force et de la molécule; difficultés qu'on ne lève pas, mais qu'on tranche seulement en affirmant que les choses sont ainsi faites par la volonté de Dieu. A moins toutefois qu'on ait une manière, toute particulière il est vrai, de rendre raison de la molécule, et qu'on ne la regarde, en la réduisant à sa plus simple expression, que comme une espèce de monade, de chose une et indivisible, de point indécomposable qui, sans avoir l'activité, soit apte à la recevoir, et puisse, n'étant pas force, être sujet de la force. Or, à ce compte, il faudrait que la matière ne fût pas divisible à l'infini, qu'elle le fût jusqu'à des limites au-delà desquelles il n'y aurait plus de division possible, non-seulement pour les sens, mais même pour la pensée; il faudrait que d'analyses en analyses, de décompositions en décompositions, elle fût dissoute en élémens qui ne prêteraient plus à séparation ni physique ni logique; et il est certain que si l'on considère que tout corps est fini, et qu'en partageant le fini, quelque loin qu'on pousse cet acte, on parvient nécessairement à des bornes et à un terme, il

semble bien que la division doive finir et expirer sur les confins et les dernières lignes du corps auquel elle s'applique. Mais d'autre part, si l'on regarde la molécule comme étendue, on a par-là même une surface qui peut être mise au moins en deux, lesquelles deux peuvent être elles-mêmes aussi mises au moins en deux, lesquelles deux, etc., et ainsi de suite à l'infini. De là la nécessité de reconnaître que la molécule est composée et non simple, de là la nullité de l'hypothèse qui la fait simple, et prétend ainsi la concilier avec la force qui est essentiellement simple. Il n'y aurait guère moyen de supposer aux élémens de la matière une unité absolue, qu'en les assimilant, comme Leibnitz, à des points résistans, c'est-à-dire à des forces dont l'action, au lieu de s'élever à la pensée et à la volonté, se réduirait au pur fait de l'impulsion et de la répulsion. Mais alors tout serait force; il n'y aurait plus comme on le voudrait la molécule et la force, deux choses essentiellement et absolument distinctes; il n'y aurait que la force sous deux aspects divers, et par-là on retomberait dans le système des spiritualistes qui expliquent tout par la force.

Au milieu de ces obscurités, ce qu'il y a d'incontestable, c'est d'une part l'existence d'une vie qui est l'ame même, et de l'autre l'existence d'une vie qui est l'organisme, ou du moins le met en jeu.

Ainsi, qu'on admette on non la molécule, le rapport du corps à l'ame est celui d'une harmonie établie entre deux substances qui agissent l'une sur l'autre. Dualité, concordance, action et réaction, voilà en quels termes ce rapport peut définitivement se résumer.

Disons au reste qu'il importe moins de savoir quel il est que de savoir qu'il est et à quels effets il donne

naissance; étudions-le donc sous ce nouveau point de vue.

Et d'abord laissons de côté tout ce qui est, à proprement parler, du ressort des physiologistes. Bornons-nous à leur emprunter ces généralités qui sont moins la science que l'esprit de la science; c'est tout ce qu'il faut pour notre objet.

Qu'est-ce que le corps est à l'âme d'après le rapport qui les unit? Un conducteur d'impressions, un agent de sensations, une cause déterminante d'idées et de jugemens; il l'incite à penser, il la porte à percevoir, il la fait se servir de son activité intelligente, et l'appliquer à mille choses. Et de même qu'il a en lui de quoi lui ouvrir les divers sens et l'aider à se former ses connaissances sensibles, il doit aussi avoir de quoi l'aider à conserver, à retrouver ces connaissances et à les combiner fictivement; en d'autres termes, il est pour elle un moyen de perception, de mémoire et d'imagination. Et comme les affections dérivent nécessairement des différentes manières de voir¹, il s'ensuit qu'il est aussi un moyen d'affections.

Et comme les volontés ne viennent jamais qu'à la suite des pensées et des affections, il en résulte qu'il est aussi, au moins indirectement, une condition du vouloir. Entrons maintenant dans des détails.

Il y a cinq espèces d'actions ayant chacune leur or-

¹ Nous n'avons pas besoin d'expliquer ici comment; nous l'avons fait en traitant, au chapitre de la *Sensibilité*, des rapports de la *sensibilité* et de l'*intelligence*.

gane et leur cause extérieure, qui déterminent dans la conscience autant d'ordres particuliers, d'idées, d'affections et de volitions analogues.

1° Il y a celles qui procèdent de la présence des odeurs, et qui, se développant dans les nerfs appelés *olfactifs*, donnent lieu aux perceptions de rose, de jasmin, de violette, d'œillet, etc., ou pour mieux dire, aux perceptions de causes odoriférantes; car percevoir des odeurs, ce n'est pas percevoir l'étendue, la figure, etc., ce n'est pas percevoir un corps, à parler rigoureusement, mais seulement une cause d'impression et de sensation¹.

A la sensation que nous avons de telle ou telle odeur se joint ordinairement quelque plaisir ou quelque peine, quelque désir ou quelque dégoût, dont la source est dans l'objet qui est présent à notre pensée; d'ordinaire aussi, en ces occasions, nous usons de notre liberté

¹ Cette assertion n'a pas besoin d'explication pour les personnes accoutumées à l'analyse philosophique; elles savent toutes que les perceptions du sens de l'odorat, réduites à elles-mêmes, ne comprennent aucune autre idée que celle de cause extérieure et de propriété odoriférante. Mais les personnes peu familières avec ces sortes d'abstractions, et qui sentent que jamais elles ne pensent à une odeur sans penser en même temps au corps dont elle émane, auront quelque peine peut-être à admettre que l'idée d'odeur n'implique pas celle d'étendue; et cependant rien de plus vrai, pour peu qu'on y réfléchisse. Faites comme dans l'hypothèse de Condillac; n'ayez qu'un sens à la fois, et que ce sens soit celui de l'odorat. Retranchez de la connaissance dont il est le siège et le moyen tout ce qui est du ressort de l'œil et de la main, et voyez si alors, en percevant l'odeur de rose, vous percevez la rose elle-même, c'est-à-dire une substance d'une étendue, d'une figure et d'une couleur déterminées. Ayez soin d'écarter toute espèce de souvenir, qui, en se liant à l'idée d'odeur,

pour chercher, décider, vouloir et exécuter ce qui convient à notre bien-être.

2° La seconde classe de ces actions est celle qui vient des saveurs et qui s'opère au moyen de la langue, du palais et des nerfs dégustateurs. Elle détermine dans la pensée tous les jugemens relatifs aux propriétés sapides que présentent les corps, sans toutefois faire connaître les sujets de ces qualités comme étendus, figurés, mobiles, etc.; en sorte qu'à la rigueur elle ne donne pas plus que l'odorat la notion de matière¹.

Affections qui sont la suite des perceptions de saveur, volitions qui sont la suite de ces perceptions et de ces affections.

3° La troisième classe se rattache au phénomène du son et s'accomplit au moyen de l'oreille externe, de l'oreille interne et des nerfs auditifs. Elle est le principe de toutes les idées de son, mais des seules idées de son,

grouperait autour de cette idée celles d'une plante avec sa tige, ses feuilles et sa fleur, et encore une fois voyez si dans le jugement que vous portez sur la cause de votre sensation il y a plus que l'idée d'odeur; il n'y a rien de plus. De sorte que l'odorat donne bien l'extériorité, mais il ne donne pas la matière; il atteste infailliblement une existence étrangère qui modifie la nôtre; il caractérise cette existence, il la dit odoriférante, mais il ne va pas plus loin, et il ne la montre pas plus comme substance matérielle que comme substance spirituelle. Ce n'est donc pas l'odorat, ce ne sont pas le goût et l'ouïe auxquels s'appliquent également les remarques que nous venons de faire, c'est le toucher, c'est la vue qui nous révèlent la matière.

¹ Ici encore il faut faire abstraction de tout ce que le sens du toucher mêle à celui du goût, pour bien comprendre comment on peut dire que les perceptions de saveur ne donnent pas la matière.

du moins tant qu'on la considère abstraction faite de sa liaison avec les impressions des autres sens.

Affections, volitions qui se rapportent aux connaissances dont l'ouïe est le siège.

4° Les actions de la quatrième espèce ont pour cause la lumière, pour siège l'œil et les nerfs optiques, pour conséquence dans l'esprit la perception de la couleur, de la figure, et par conséquent de l'étendue, bornée il est vrai à deux dimensions, la hauteur et la largeur; elle donne aussi par occasion celle de la distance et du mouvement, en tant du moins qu'on ne les prend pas en profondeur et en perspective. Il est si facile d'imaginer les expériences qui le démontrent, que nous n'avons pas besoin de les décrire et de les expliquer par des exemples; par conséquent, le sens de la vue met l'intelligence à même de concevoir le lieu, le lieu fini, indéfini et infini, l'espace en un mot dans sa mesure et dans son immensité.

Affections, volitions qui répondent à ce sens.

5° La solidité, la résistance, une juxta-position de points résistans, voilà, avec quelques autres propriétés qui sont la conséquence de celle-ci, ce qui affecte le toucher, le développe et lui fait produire la perception de l'étendue avec ses trois dimensions, celle de la forme, de la pesanteur, de l'impénétrabilité, de la porosité, de la température, de la mobilité, de la distance en tous sens, etc., d'où la conception d'espace, et toutes celles qui en dépendent.

Affections, volitions.

Mais il n'y a pas seulement ces cinq espèces d'actions, et si nous n'en avons pas d'abord présenté un plus grand nombre, c'était pour nous conformer à l'énumération d'usage. Mais, comme le remarque Cabanis, il y a tout

un ordre d'impressions dont le siège est dans les entrailles, et auxquelles répondent dans l'esprit une foule de perceptions, d'affections et de déterminations d'un caractère tout particulier, comme par exemple la sensation de la digestion, de la respiration, de la fièvre, etc.

Et si l'on adoptait l'explication de l'école phrénologique, il y en aurait bien plus encore; il y en aurait autant que d'organes, qui, outre ceux des cinq sens, seraient reconnus comme conditions de quelque espèce de pensée, de passion et de volonté; il y en aurait trente et au-delà, il y en aurait une nouvelle à chaque sens nouveau que découvrirait la physiologie.

Sur cela rien d'arrêté tant que la science qui s'occupe de ce genre de phénomènes n'aura pas réglé ses comptes et établi des classifications d'une manière définitive¹.

Telle est la part que l'organisme prend à l'exercice de la connaissance, et des faits qui en sont la suite.

Quant à celle qu'il peut prendre au développement de la mémoire, de l'imagination et de leurs conséquences, elle est plus difficile à déterminer.

Il s'agirait d'abord de savoir s'il y a dans le cerveau quelque point affecté d'une manière exclusive à l'exercice de la pensée dans l'un ou l'autre de ces modes; de telle sorte qu'il y ait un sens du souvenir, un sens de l'imagination, comme il y en a un du toucher, un de la vue, un du goût, etc., un pour chaque espèce de perceptions.

¹ Sur toutes ces questions nous ne saurions mieux faire que de renvoyer aux écrivains qui sont juges en ces matières : ainsi voir les ouvrages de Cabanis, de Bichat, de Gall, de Broussais, de Magendie, etc.

Où bien si les mêmes sens qui servent à connaître servent aussi à reconnaître et à combiner les idées, moyennant une disposition qui les rendrait propres à ce second rôle, et qui serait analogue à celle qui les rend propres au premier.

Or, de ces deux solutions, toutes deux spécialement du domaine de la physiologie, la psychologie peut indifféremment accepter l'une ou l'autre : elle n'attend, pour faire un choix, que la décision des hommes qui font loi en ces matières.

Seulement, si l'on a fait des expériences qui semblent prouver qu'en enlevant ou en altérant certaine partie du cerveau on supprime ou l'on déränge le siège de la mémoire, s'est-on bien assuré que ce n'est pas sur telle ou telle mémoire, celle de tel ou tel sens, que l'opération a porté? a-t-on bien vu si c'était toute espèce de souvenir qui se trouvait ainsi liée à l'organe en question? Nous ne croyons pas qu'il y ait eu démonstration d'un tel fait. En outre comment, pour l'acquisition de chaque espèce de perceptions, y aurait-il un organe spécial, cinq organes pour les cinq espèces qui font la vie de relation, autant d'organes qu'en peut compter le système phrénologique? et comment en même temps, pour la reproduction de toutes ces idées, n'y aurait-il qu'un organe, qu'un seul et même organe? Pourquoi le moyen d'excitation serait-il multiple et divers, et celui de réexcitation unique et identique? pourquoi les mêmes agens employés à la connaissance ne le seraient-ils pas aussi au rappel de la connaissance? pourquoi ne réuniraient-ils pas deux fonctions si analogues? pourquoi n'auraient-ils pas la réaction comme l'action?

Jusqu'à preuve du contraire, nous inclinons vers la solution du docteur Gall et de son école.

Mais la psychologie, nous le répétons, n'est intéressée en ces débats que d'une façon indirecte.

- Tout ce qu'elle a à reconnaître, c'est qu'il y a dans l'organisme une condition de perception, de mémoire et d'imagination. Quant à la nature de cette condition et à la manière dont elle s'accomplit, elle en laisse la recherche et la théorie aux physiologistes.

Telle est dans son exercice général et normal l'action que les organes exercent sur l'esprit; déterminée par la présence et les qualités des corps, développée dans les nerfs et concentrée dans le cerveau; elle a pour effet sur la force morale l'excitation à la pensée, à l'affection et à la volition.

Mais elle n'est pas toujours normale, et elle est sujette à des désordres qui exercent aussi sur l'âme une puissante influence.

Elle peut devenir incomplète, et manquer d'un des agens dont elle jouit ordinairement, et, par exemple, être privée de l'un des cinq sens extérieurs, ou d'un de ceux que l'on place à l'intérieur et dans le cerveau. La conséquence d'un tel état est l'impuissance où elle se trouve de se produire là où elle n'a plus de siège et d'organe, et de se faire sentir à l'entendement sur un point qu'elle n'occupe plus. En l'absence des impressions qu'il lui est impossible de produire, cessent par là même de paraître les idées et les autres faits qui répondent à ces impressions; ainsi plus de perceptions

soit de la vue , soit de l'ouïe , soit de tel ou tel autre sens.

Il peut y avoir affaiblissement par l'âge ou la maladie ; et alors d'un organisme épuisé et usé ne partent plus que des impulsions éteintes et languissantes ; les sensations qui en sont la suite , les passions et les résolutions qui succèdent aux sensations , tout est pareillement infirme et sans puissance ; l'homme moral est atteint de toutes les misères de l'homme physique.

D'autres fois, au lieu de pécher par défaut et exténuation , la vie pèche au contraire par excès et crises violentes ; elle porte dans les organes le trouble et l'agitation ; elle envahit le cerveau , l'irrite , le met en feu et n'y déploie plus qu'une action malfaisante et destructive , dont l'effet est sur l'âme une exaltation de pensée et une confusion de sentimens on ne peut pas plus déplorables. Cela va même quelquefois si loin , que le délire se déclare , et que l'esprit , dans l'impuissance de se posséder ou de se gouverner , ne jouit plus de sa raison , n'est plus maître de ses sens , ne sait plus même juger les impressions qu'il en reçoit , en discerner les vrais rapports , en reconnaître les vrais objets ; qu'il confond et mêle tout , le passé avec le présent , le réel avec le fictif , les idées associées par les relations les plus bizarres avec les idées associées par les relations les plus raisonnables. Ce n'est plus une intelligence servie , mais subjuguée et troublée par les organes.

C'est dans cette situation et toutes celles qui lui ressemblent , que se produisent les erreurs et les illusions des sens. Un mot sur ces illusions.

Avant tout , disons le bien , il n'y en a point qui soient des sens , à parler rigoureusement ; les sens *vivent* , mais ne pensent pas , et par conséquent ne se trompent

pas. Mais elles viennent toutes de ce que, par suite de l'action des sens, l'ame pensant au monde extérieur, n'y porte pas ou n'y peut pas porter l'attention convenable; de-là ses faux jugemens.

Il est deux points toutefois sur lesquels il ne lui arrive jamais, en quelque état qu'elle se trouve, de concevoir ce qui n'est pas à la place de ce qui est : 1° c'est quand elle croit, en éprouvant une sensation, que quelque chose qui n'est pas elle, qu'une action qui n'est pas la sienne, détermine cette sensation : elle est infallible dans sa foi à l'extériorité ; 2° elle l'est de plus dans sa foi à la diversité des objets de ses perceptions : ainsi jamais elle ne se méprend sur ce qui est odeur ou saveur, son, couleur ou résistance ; même au plus fort de la folie, elle distingue toujours avec la plus grande certitude ces cinq espèces de propriétés. Il lui est impossible de faire autrement : odorier par le goût, ou goûter par l'odorat ; entendre et voir par le toucher, ou toucher par l'œil et l'ouïe, voilà ce qui n'est pas dans sa nature, et ce qui explique la nécessité où elle est de juger vrai, quand elle sent et distingue ces diverses qualités des corps.

L'existence d'une cause étrangère à sa personne, le caractère distinctif dont cette cause est revêtue, voilà donc ce dont elle est sûre chaque fois qu'elle perçoit.

Voici maintenant le sujet ordinaire des illusions auxquelles elle se livre.

Premièrement, il se peut que des choses même qui sont présentes, pour peu qu'elles soient complexes, elle ne se forme pas une idée entière et adéquate, et que cependant elle se persuade n'avoir rien laissé échapper.

Mais elle est sujette à ces omissions, surtout pour le

passé, qu'elle se retrace fort souvent d'une manière imparfaite, et qu'elle croit cependant se rappeler dans toute sa plénitude.

De plus, comme nous l'avons vu, elle court parfois la chance de ne pas distinguer entre eux le présent et le passé, le réel et l'imaginaire; ce qui trouble et confond tout.

Mais ses principales déceptions viennent surtout de ce que, se fiant à des expériences inexactes, elle suppose à des faits qui n'ont eu qu'un simple rapprochement un rapport essentiel, invariable et permanent. Elle crée ainsi de fausses lois, qui ne servent qu'à l'égarer chaque fois qu'il lui arrive d'en faire des applications. Généralisations arbitraires, principes hypothétiques, systèmes sans fondement, telles sont les sources les plus communes des jugemens défectueux que nous portons sur le monde physique.

Ainsi pourquoi, en voyant une tour carrée, croyons-nous qu'elle est ronde? parce qu'il s'est établi dans notre pensée une relation absolue entre une certaine apparence visible et une certaine qualité tangible, et que nous imposons cette relation au cas particulier dont il s'agit; mais il n'y a là rien d'absolu, et la conclusion que nous tirons est tout le contraire de la vérité. Nous raisonnons juste si l'on veut, mais en partant d'un préjugé qui ne saurait nous conduire qu'à une conclusion erronée, et il en est ainsi d'une multitude d'exemples que nous ne rapporterons pas, parce qu'ils se trouvent partout, et que rien n'est plus facile à expliquer¹.

Nous sommes et nous avons dû être fort courts sur ce sujet; il est traité partout. Il est peu de livres de philosophie quelque

Avant de finir sur ce sujet, remarquons explicitement le principe en vertu duquel l'ame perçoit le monde extérieur et en conçoit l'existence ; nous ne l'avons pas jusqu'ici dégagé et montré d'une manière assez expresse ; il importe cependant d'en bien faire ressortir la présence et le rôle dans le phénomène qui nous occupe. Ce principe est celui de la cause et de la substance, qui, double en apparence, est au fonds identique et un ¹. En voici l'application : lorsque la force intelligente, atteinte et modifiée par l'action de l'organisme, a conscience de cette action, elle la rapporte nécessairement à une cause substantielle ; et comme cet effet n'est pas le sien ; qu'elle n'y sent pas sa puissance, elle juge que la cause à laquelle elle l'attribue n'est pas la sienne non plus, ou plutôt n'est pas *elle*, mais une autre cause, un autre être, dont elle reconnaît la réalité, avec une foi inébranlable. Cependant dans l'impression dont elle se voit affectée elle n'aperçoit pas seulement le caractère de l'extériorité, elle y aperçoit en même temps celui de l'odeur, de la saveur, celui du son et de la couleur, celui enfin de l'étendue et de ce qui suit de l'étendue. En sorte

peu recommandables qui ne puissent donner, sous ce rapport, satisfaction à leurs lecteurs : nous renvoyons à ces divers ouvrages. Néanmoins nous ne renvoyons pas à tous indistinctement ; et si nous avons à faire un choix, nous n'hésiterions pas à désigner les *Recherches sur l'entendement humain*, de Reid, traduction de M. Jouffroy. Nous en conseillons l'étude aux jeunes gens qui veulent s'instruire avec quelque solidité sur ces matières ; ils ne peuvent avoir un maître plus sensé :

¹ Voir ce qui a été dit précédemment, lorsqu'il a été question d'expliquer la nature et l'origine de ce principe, chapitre de *l'Intelligence*.

qu'à ses yeux l'être extérieur n'est pas seulement tel, mais aussi odoriférant, savoureux, coloré, sonore, étendu, etc.; et comme elle-même n'est rien de semblable, il ne lui paraît pas seulement une existence distincte, mais différente de la sienne; et même si différente, qu'appelant matériel tout ce qui est et agit avec les qualités que nous venons de dire, elle-même, par opposition, s'appelle immatérielle. Non qu'entre elle et la matière elle ne conçoive quelque chose de commun; toutes deux ont également la réalité et l'activité; toutes deux sont substances et substances productives, mais elles ne le sont pas de la même façon et destinées à vivre ensemble, elles ont chacune leur vie propre; l'une la vie morale et spirituelle, l'autre la vie physique et corporelle. Telles sont les conséquences dans son rapport aux données fournies par la sensation; du principe de la causalité uni à celui de la substance: on verra mieux comment il y mène en le réduisant dans son expression aux formules suivantes: tout effet suppose une cause; tout effet tel ou tel, une cause telle ou telle; des effets semblables, des causes semblables; des effets contraires, des causes contraires; et comme l'effet n'est au fond que la qualité en action, et la cause par conséquent que la substance en exercice, on peut encore prendre ces formules: toute qualité suppose un être: toute qualité telle ou telle, un être tel ou tel; les qualités semblables, des êtres semblables; les qualités contraires, des êtres contraires.

Nous avons commencé par considérer l'action du corps sur l'âme; nous avons maintenant à examiner celle de l'âme sur le corps.

Cette action ; nous le savons par toutes les études que nous avons faites, est celle d'une force qui se sent et qui s'aime, se possède et se gouverne ; elle consiste en idées, en affections et en volontés.

Dans son rapport avec l'organisme elle le laisse ce qu'il est, comme elle reste ce qu'elle est ; elle ne le spiritualise pas, comme aussi elle ne se matérialise pas ; ce qui est esprit demeure esprit, ce qui est matière demeure matière ; il ne se fait point de conversion de l'une ou de l'autre de ces substances en la substance contraire ; mais de même que le mouvement organique et vital, sans se mêler au développement des facultés psychologiques, l'excite et le détermine, de même que les sens dans leur exercice ne produisent pas la pensée, l'affection et la liberté, mais les provoquent par impression dans le principe qui les contient, de même aussi ce principe, toujours distinct des appareils sur lesquels il a puissance, toujours en dehors de leur nature qu'il ne crée ni ne constitue, ne leur donne pas leurs fonctions, ne les remplit pas pour eux, mais les incite à les remplir, et y parvient quand il déploie une énergie suffisante. Il n'agit pas par voie d'intro-mission et d'assimilation, mais par voie de présence, d'influence et d'impulsion, en déterminant dans tous les sièges auxquels il répond ce degré d'irritation qui suffit pour tout le reste. A proprement parler, il ne fait pas l'irritation, phénomène essentiel à un corps qui se contracte, il ne fait rien de physique, mais s'alliant comme cause réelle et efficiente aux appareils de la vie, il ajoute son action aux actions dont ils sont pleins, il prend sa part d'empire dans le système qui les régit, il les domine à sa manière et les porte ainsi à se modifier selon la loi qui

leur est propre, c'est-à-dire à se condenser, à se contracter, et à s'irriter.

D'après les découvertes les plus récentes faites dans la *science de la vie*, il paraîtrait qu'il existe une différence essentielle entre les fonctions des nerfs. Dans le même appareil, dans chaque appareil complet, il y aurait constamment deux espèces de nerfs, ceux qui recevraient l'action du dehors au dedans, et ceux qui la recevraient du dedans au dehors, ceux dont l'effet aboutirait à une impression perçue par l'ame, et ceux dont il se terminerait soit par un fait d'expression, soit par un fait de locomotion, les uns destinés exclusivement à faire sentir la force qui sent, les autres employés à faire mouvoir ce qui est susceptible de mouvement; de là leur distinction entre nerfs du *sentiment* et nerfs du *mouvement*.

Ce serait particulièrement sur ceux-ci que l'ame aurait de la puissance : ils seraient ses sujets propres, ses instrumens et ses moyens, ils serviraient de conducteurs et, si l'on peut le dire, de producteurs à ses pensées et à ses passions mêlées ou non de volonté. Elle aurait la vertu d'y développer l'irritation, et par l'irritation, la motricité, ou la propriété de mettre en jeu toutes les forces musculaires.

Quoi qu'il en soit, il est constant qu'elle a de l'influence sur les nerfs, qu'elle les fait se contracter, s'irriter et produire une foule de mouvemens et de phénomènes organiques; qu'elle exerce ce pouvoir à tous les degrés et dans tous les sens, et qu'elle l'applique toujours, tantôt d'instinct, tantôt librement, à l'expression et à la réalisation de ses idées et de ses affections.

Parlons d'abord des degrés. Ou son action faible et inefficace laisse à peine trace dans le cerveau, et n'y

jette en passant qu'une impression à demi effacée; tout se réduit à une excitation fugitive et mourante, à une simple titillation, à une impulsion qui n'est suivie d'aucun résultat extérieur : ou plus ferme et plus puissante, plus persistante en ses efforts, sans toutefois développer une énergie extraordinaire, elle prend une part plus vive à l'animation de l'organisme, le stimule davantage, le presse plus instamment, et s'en fait de cette manière un agent plus docile à toutes ses intentions; ou bien encore redoublant d'ardeur et de constance, dévorée du besoin d'agir, ambitieuse, infatigable, d'une exaltation que rien n'apaise, elle n'excite pas seulement la substance nerveuse, mais la sur-excite, la violence, la tourmente de ces crises terribles et douloureuses qui souvent la détruisent ou du moins la précipitent dans les plus graves désordres; de combien de maux ne sont pas la cause des pensées ou des émotions, des instincts ou des volontés qui prennent ce caractère d'excès et d'intempérance! Il y a peut-être, là pour la vie plus de sources d'états fâcheux, d'épuisemens et d'altérations que dans les principes les plus mauvais de la nature matérielle; en général la force morale a peut-être sur les organes, soit pour le bien, soit pour le mal, autant de puissance que les forces physiques; et nous ne parlons ici que de sa propriété de les affecter immédiatement, de les déterminer par sa présence à certaines manières d'être; nous ne parlons pas de la faculté qu'elle a de les modifier, de les conserver ou de les attaquer par les moyens extérieurs dont elle dispose à son gré.

L'ame exerce donc sur le corps l'influence la plus sensible. Ainsi quand elle y défaille, quand elle n'y porte qu'une activité passagère et sans énergie, selon le motif qui fait qu'alors elle l'abandonne et le laisse

languir, elle le met dans des situations d'un caractère fort remarquable ; si c'est mollesse en elle, lâcheté, peur, abattement, ou quoi que ce soit qui ressemble au défaut de cœur et de fermeté, tout s'en ressent à l'instant, les membres se soutiennent à peine, les sens perdent leur vertu, les fonctions des diverses parties se troublent ou se suspendent, la vie semble s'éteindre, le corps ne tient plus, pour ainsi dire, et ne résiste pas aux agens nuisibles et délétères qu'il rencontre au dehors ; il n'a plus le principe qui le maintient, l'affermnit, le fortifie, l'assainit même, il n'a plus le moral pour le soutenir et le faire vivre. Ce qu'il y a de certain, c'est que la disposition d'ame qu'on appelle du nom de *démoralisation* donne aux organes une facilité véritablement extraordinaire à contracter certaines maladies, et particulièrement celles qui sont contagieuses : on en connaît l'effet dans les armées, dans les villes, dans toutes les grandes réunions d'hommes qui sont vivement saisies de terreur ou de stupeur ; cette espèce de paralysie de l'activité spirituelle les expose et les livre à toutes sortes de souffrances.

Mais si c'est repos, récréation, modération salubre, le corps, au lieu de perdre à ce régime, y gagne au contraire restauration, réfection et bien-être ; d'inquiet et d'irrité qu'il était auparavant sous le travail impérieux de la force intelligente, il devient calme et paisible ; il passe d'une contraction pénible et continue à cet heureux relâchement où il reprend toute son aise. Il n'a plus l'esprit en lui, mais c'est à son grand avantage, car il n'en est plus agité, tourmenté, maltraité ; il en a cessé le rude service, et il profite du congé pour recouvrer dans le loisir et par une diète toute physique les facultés épuisées dont il commençait à manquer ; et

même quand il arrive qu'il est atteint d'affections malades et douloureuses, pourvu cependant qu'elles ne soient pas profondes et organiques, la paix de la conscience, la sérénité de la pensée, le calme des passions, une douce et longue patience, suffisent quelquefois et contribuent toujours à la guérison dont il est susceptible. Le sommeil a cela de bon ; il suspend ou enchaîne l'activité de la veille ; on sent encore, mais pas assez pour recevoir des impressions trop nombreuses ou trop vives, pour éprouver de fortes émotions, développer de fortes volontés ; tout s'efface et s'obscurcit, et il ne parvient plus aux organes que des atteintes émoussées qui ne les troublent ni les agitent ; ou quand il y a encore quelque éveil et par suite quelque excitation instinctive ou volontaire imprimée au cerveau, cette excitation n'est plus celle qui existait auparavant, elle n'est plus dans le même sens, elle n'est plus aussi suivie, aussi intense, aussi irritante, et les nerfs auxquels elle s'applique étant autres que ceux auxquels elle s'appliquait, leur font ainsi une sorte de repos et ne sont pas eux-mêmes soumis à un trop dur exercice.

Passons maintenant à l'autre point de vue. Ici l'âme surabonde de vie et d'activité ; elle a l'esprit et le cœur d'une énergie extraordinaire, elle brûle d'une ardeur que rien ne calme ni ne modère, elle est dans une véritable exaltation, et alors deux choses se passent : ou la machine ne peut suffire aux agitations dont elle la travaille, et de crises en crises elle l'épuise, l'exténue, la met à mort, et quelquefois même, d'un seul coup, la détruit et la tue. Tel est le cas des maladies qui, chroniques ou aiguës, ont leur principe dans une disposition trop irritante de l'état moral : ou l'organisation, mieux accommodée aux mouvemens énergiques de la

force qui la domine, non-seulement y résiste, mais en reçoit même de l'animation, de la vigueur et du ressort; à tel point, par exemple, que sous l'influence salutaire d'une foi vive et fervente, d'une passion enthousiaste et d'une volonté inflexible, elle acquiert la propriété soit de se préserver, soit de se guérir des atteintes malfaisantes des causes extérieures. Nous parlions tout à l'heure des armées démoralisées, et de leur faiblesse à supporter les misères de la guerre. Par opposition, les armées qui valent par le moral, et se dévouent à une idée avec héroïsme et entraînement, sont les plus braves, cela va sans dire, mais sont aussi les moins sujettes aux fléaux ordinaires du rude métier qu'elles font; elles souffrent moins des fatigues et des privations auxquelles elles sont exposées. C'est que réellement, à un certain degré d'activité et de véhémence, l'âme est au corps un agent qui le garde, le soutient, le retrempe, le transforme et en fait presque ce qu'il veut.

A ce sujet n'oublions pas ce que l'on sait de l'état d'extase. L'extase est la dévotion sans partage et sans bornes à quelque dogme religieux, moral ou politique; c'est la concentration, sur ce dogme, de toute idée, de tout amour, de toute résolution et de toute action; c'est la réduction de toutes les facultés à ce point de vue unique, et l'afflux de toute leur puissance dans cette unique direction. L'âme extatique n'a de penchant que pour l'objet qui a sa foi, pour tout le reste elle se montre de la plus complète indifférence; mais, par-là même, elle tient plus, elle tient de toute la force d'un attachement qui n'a point de distraction à ce qui fait son bonheur, sa joie, son bien suprême; elle y rapporte avec d'autant plus de facilité et d'efficacité les di-

vers actes de sa conscience ; elle en a plus de vertu pour penser et sentir , vouloir et exécuter ; elle excelle dans ce sens-là. Ainsi , tandis que sur d'autres points elle n'est que faible et impuissante , sur celui-ci elle est d'une finesse , d'une habileté , d'une ressource véritablement extraordinaires. Il y a des prodiges de développemens intellectuels et moraux produits par l'extase. Voilà pour le côté psychologique.

Mais le côté physiologique est peut-être aussi merveilleux. En effet , l'extatique , à l'instant où il tombe en crise , absorbé tout entier par la pensée qui le domine , ne semble plus vivre et être organisé que dans l'intérêt de cette pensée. Il n'a plus de ses divers sens que ceux qui vont à son idée , mais alors ils sont exquis , et ont une remarquable lucidité ; ou même , s'il le faut , il n'en a plus aucun , il les suspend tous pour un temps , les ferme à toute impression ; c'est-à-dire qu'il s'en retire , qu'il cesse d'y être présent , et ne se donne plus comme esprit , ni à l'ouïe , ni au toucher , ni à la vue , ni à l'odorat , ni enfin à aucun appareil. Serait-il possible qu'il fit plus encore , et que non-seulement il ôtât à chaque sens ses perceptions , mais qu'il les déplaçât à son gré , et portât celles de l'odorat dans le toucher , celles du toucher dans l'odorat , et ainsi du reste ; de telle manière qu'il se servît de la main en place du nez , ou de la vue en place de l'ouïe , etc. , et qu'il eût indifféremment , par tel ou tel organe , toute espèce de sensations ? Non , sans doute , pas plus qu'il ne lui est possible d'augmenter sans mesure la portée de ses organes , et de leur prêter la propriété de tout saisir , indépendamment de l'étendue des distances , de la ténuité des dimensions , de la faiblesse des impressions. Mais cependant il est certain que dans l'état dont

nous parlons, le système nerveux est modifié tout autrement que dans l'état normal, et qu'il présente des phénomènes tout-à-fait extraordinaires. Ajoutons que l'extase n'a pas moins de puissance sur les nerfs du mouvement que sur ceux du sentiment, et qu'elle les met en jeu de manière à produire des effets musculaires réellement prodigieux. Nous ne voulons pas les énumérer, les décrire, les expliquer, cela regarde une science autre que celle dont nous nous occupons; mais cependant nous dirons que cette singulière capacité d'exécution et de locomotion, cette étrange propriété de prendre des attitudes convulsives et violentes, et de les garder pendant des temps qui confondent l'imagination, que cette force de *possédé* (et ici le mot est juste, puisque les *possédés* sont des extatiques), développée par crise soudaine dans des corps d'ailleurs très faibles, qu'en un mot toute cette énergie des appareils conducteurs des impressions psychologiques, si variée, si étonnante, si inexplicable physiquement, est le résultat naturel de cette exaltation d'idées, de passions et de volontés qui, au degré où nous l'envisageons, s'exprime par le nom d'*extase*. Nous engageons ceux de nos lecteurs qui seraient curieux de détails sur une matière si intéressante, de consulter un ouvrage du docteur Bertrand, qui traite la question à la fois en philosophe, en physiologiste et en historien. Cet ouvrage a pour titre *du Somnambulisme artificiel*⁴.

⁴ Le docteur Bertrand est mort au milieu de vastes travaux entrepris sur l'état d'extase considéré à différentes époques de l'histoire et au milieu des diverses causes qui l'ont successivement produit et modifié. C'est une double source de regrets: nous ayons perdu le livre et l'homme.

Il a été parlé plus haut des degrés de l'action de l'ame sur les organes de la vie , et de la diversité des directions qu'elle suit dans ces organes. Nous venons d'indiquer les degrés ; indiquons d'un mot les directions.

Elles sont vraiment innombrables. Pour ne nous arrêter qu'aux plus visibles, prenons d'abord les cinq sens ; combien chacun d'eux n'en offre-t-il pas ? Les plus simples de tous, le goût et l'odorat, sont loin cependant de n'avoir qu'un canal, qu'une voie pour recevoir et transmettre l'impulsion psychologique. A quelle foule de mouvemens ne pouvons-nous pas par exemple plier et habituer la langue et le palais ? par combien de lignes et sur combien de points ne pouvons-nous pas les faire agir ? en quel rapport géométrique ne pouvons-nous pas les placer avec les corps qui sont à leur portée ? Mais que dire en particulier de l'œil et de la main ; de la main surtout, qui se prête si bien à porter à notre ordre partout où nous le voulons sa merveilleuse industrie ? A quelle position répugne-t-elle ? et dans toute position quelles figures ne décrit-elle pas au moyen de son jeu, si souple et si varié ? Mais ce n'est pas seulement dans la vie de relation que paraît cette facilité qu'a la force spirituelle d'imprimer à l'organisme telle ou telle direction ; n'atteint-elle pas également les appareils les plus secrets, ne pénètre-t-elle pas également dans les profondeurs des intestins ? Elle trouve des sièges partout, partout des routes ouvertes à son action et à sa puissance : elle a prise sur les organes de la respiration, de la nutrition, etc. Elle se fait sentir à peu près à tous, elle arrive même jusqu'aux parties les moins vivantes et les plus brutes ; elle n'y fait sans doute pas tout ce qu'elle fait sur d'autres points ; elle n'y règne pas, mais elle y est ; elle y assiste et y détermine le peu

d'effets qu'il dépend d'elle d'y exciter et d'y produire. En un mot, il n'est pas de si mince ramification du système nerveux dans laquelle elle ne se répande pour y jeter quelque peu de son infinie activité. Ainsi, tandis qu'à l'extérieur elle donne le mouvement à la tête, au tronc, aux bras, aux jambes, etc., à l'intérieur elle le donne aussi à une foule d'agens divers, qui vivent tous plus ou moins sous son influence et sous son empire.

De sorte qu'à bien considérer toutes les manières dont elle use de sa faculté impulsive, dont elle la distribue et la localise dans les diverses parties du corps, on peut bien lui attribuer une sorte d'*ubiquité* qui lui permet d'être partout, sinon simultanément, du moins successivement, et par entremise et voie indirecte, quand elle ne le peut pas immédiatement.

A la question générale des influences diverses et diversement dirigées que l'âme exerce sur le corps, se rattache naturellement la question du langage, ou pour mieux dire de l'expression. Comme elle est particulièrement philosophique et psychologique, nous croyons devoir nous y arrêter et la discuter avec quelque étendue¹.

¹ En y pensant bien, le mot n'est pas juste. Ce n'est pas en effet avec tous les développemens dont il serait susceptible que nous allons traiter du langage; souvent au contraire nous résumerons ou nous ne toucherons qu'en passant tel ou tel point de la question. Nous croyons même qu'il en est plusieurs, tels par exemple que l'explication physiologique de l'expression, l'énumération et la description des différentes espèces de signes, la

Il est bon nombre de circonstances où l'âme à peine intelligente, à peine douée de sentiment, agit encore parce qu'elle agit sans cesse, mais ne pense pas, à proprement parler, n'a pas d'idées, ou en a de si confuses que c'est réellement comme si elle n'en avait pas; et alors aussi point d'émotions, point de délibérations ni de volontés, rien de ce qui fait la force morale; elle n'a plus que de l'instinct; elle n'apporte donc que de l'instinct dans ses rapports avec les organes, elle n'est plus une intelligence servie, représentée et exprimée par ces organes, mais une simple force excitatrice qui les meut, les anime, et borne là tout son effet, qui surtout ne leur prête pas un caractère significatif, et ne les fait pas les interprètes d'un sens qui n'est pas en elle. Dans

formation historique des langues et des idiomes, les principales idées de grammaire et de style, etc. qui sont peut-être exposés d'une manière trop abrégée. Nous y reviendrons en morale, lorsque, recherchant les moyens de perfectionner nos facultés, nous aurons à nous occuper de l'art du langage en général et de celui de la parole en particulier; et nous pourrons entrer alors dans un certain nombre de considérations que nous ajournons pour le moment. Toutes les questions d'application, toutes les conséquences pratiques à tirer de la théorie se présenteront alors naturellement. Qu'est-ce qu'une langue bien faite? quelles en sont les conditions? La première de toutes n'est-elle pas la précision, ou la convenance du signe et de l'idée? Et comme suite nécessaire de cette exacte précision, n'y a-t-il pas l'analogie, et avec l'analogie la richesse, et avec la richesse l'élégance? Et cela n'est-il pas vrai de toute espèce de langue, de celle de la poésie comme de celle de la science? Non que la précision ait chez l'artiste le même caractère que chez le philosophe; car puisqu'ils ne pensent pas de la même façon, ils ne doivent pas être précis de la même manière. Mais n'est-ce pas pour eux une loi égale de former le plus possible leur discours sur leur pensée, de telle sorte que leurs œuvres ne soient qu'une constante assimilation de l'es-

de tels cas il n'y a pas langage, il n'y a que manifestation d'activité. Ainsi, par exemple, dans le sommeil, quand il est profond et qu'il ne laisse à l'âme qu'une vague et sourde perception, quand à peine il y a conscience, tous les phénomènes organiques qui répondent à la pensée et la rendent au dehors, le jeu de la physionomie, le geste, l'attitude, la voix et l'accent, tous aussitôt cessent de paraître, ou paraissent inexpressifs, ou enfin n'offrent de traces et d'expressions de l'esprit que celles qu'ils ont retenues, d'une impression antérieure qui s'est fortement marquée.

Mais dès que l'âme se sent mieux et sent mieux en même temps les objets qui l'environnent, dès qu'elle arrive à ce degré de connaissance et de croyance où elle

prit et de la forme, de l'idée et de l'expression? Toutes les espèces de langage, celui du musicien et celui du peintre, celui du statuaire et de l'architecte, toute action en un mot ayant caractère expressif, ne doivent-ils pas, pour être bien faits, satisfaire aux mêmes conditions? Voilà quelques-unes des questions que nous aurons à résoudre en traitant de l'art de parler, et que nous pouvons en conséquence légitimement ajourner. Mais tout en faisant abstraction des points que l'ordre des matières nous permet de différer, nous sentons cependant bien qu'il est en ce lieu même plus d'une discussion qui mériterait d'être présentée avec plus de développement. Notre excuse, s'il en est une, est notre désir de faire ici ce que nous avons fait partout ailleurs, c'est-à-dire de nous borner aux généralités de la science, sauf à reprendre les détails dans des *Mémoires* détachés. Nous nous proposons en effet, avec le temps et les occasions, de faire sur différents sujets des *Mémoires* spéciaux qui serviront de corollaires au livre que nous publions. Ils viendront successivement remplir le vaste cadre que nous traçons aujourd'hui, et dans lequel leur place est d'avance toute marquée. A ce titre, le langage pourrait bien, pour sa part, donner lieu à plus d'un *Mémoire*. Nous aurons à y aviser.

n'a plus seulement un germe de jugement, un sens enveloppé, une vue vague et sans puissance, mais une idée plus précise, plus vive et plus complète; quand elle conçoit expressément, quand elle affirme positivement, pressante et productive, elle modifie les nerfs par la vertu de sa pensée, elle y détermine avec l'effet de son pouvoir excitateur l'effet non moins sensible de son pouvoir spirituel; aux simples signes de la vie elle joint ceux de la conscience; elle prête un sens au mouvement, elle le rend expressif, elle en fait un langage.

Par le seul acte de la pensée, quand la pensée est assez forte, elle peut donner au corps le caractère de l'expression, sans qu'elle ait besoin pour cela d'aucune autre faculté. Ainsi à la rigueur, pourvu qu'elle juge et que le jugement soit complet, n'eût-elle d'ailleurs en même temps ni affection ni volonté, elle est en possession de l'expression. C'est pourquoi l'intelligence est la faculté constitutive de toute espèce de langage. Il y a dans ce fait trop d'évidence pour qu'il soit nécessaire de l'expliquer.

Mais comme rarement l'ame voit les objets sans mêler à son idée quelque espèce d'affection, il en résulte que d'ordinaire les signes dont elle se sert rendent deux choses à la fois, une idée et une émotion, un jugement et un sentiment; et comme, soit dans ses simples affirmations, soit dans ses affirmations mêlées de passion, elle montre ou non de la liberté, il s'ensuit encore que les diverses formes sous lesquelles elle se manifeste portent ou non le caractère de la liberté et de la volonté.

Ainsi d'abord point d'expression qui ne soit l'énonciation d'un jugement, d'une idée, point d'expression qui ne signifie le rapport perçu par l'esprit entre une substance et sa qualité, une cause et son effet; en se-

cond lieu, nombre d'expressions qui, ne renfermant rien de plus que cet acte de la pensée, sont purement et exclusivement philosophiques et logiques; telles sont celles dont se composent les sciences de toute espèce; nombre d'autres au contraire qui au fond toujours logiques, sont en outre affectives; telles sont celles de l'éloquence, de la poésie, et de tout discours où l'homme expose ses idées avec intérêt et émotion : enfin parmi les expressions, les unes sont naturelles et inspirées par l'instinct, les autres se mêlent d'artifice, de réflexion et de volonté.

Quant à l'intervention de la volonté dans le phénomène du langage, elle se conçoit comme se conçoit l'intervention de cette faculté dans tous les faits auxquels elle prend part. Nous avons rendu compte de ce rapport au chapitre de la liberté. Ajoutons seulement ici, pour plus ample explication, que de même que l'esprit avant de gouverner son activité a besoin d'en avoir vu le développement instinctif, de même avant de se rendre maître de son pouvoir d'expression, il doit en avoir senti l'exercice spontané; et comme quand il déploie et dirige librement ses diverses capacités, il ne fait que les appliquer selon les lois qui leur sont propres, sans rien créer ni constituer, de même aussi quand il vient à travailler sur des signes, il n'y opère que des modifications en harmonie avec la nature de leurs données fondamentales. Il y a un langage primitif comme une pensée primitive; et le langage artificiel, comme la pensée artificielle, ne sont l'un et l'autre que des conséquences tirées par la liberté de ces données originelles. L'homme n'invente pas plus la manifestation de sa pensée que sa pensée elle-même, il la reçoit de la Divinité qui la lui donne providentiellement; et attendu que sa nature est de

mêler son action à celle de la Providence, à condition de l'y accommoder, doué du don de l'expression, il en use à sa manière, il en abuse souvent, mais jamais au point de l'altérer jusqu'à sa source et dans son essence. Aussi il n'y a pas de langue si corrompue qui ne soit encore une langue, et ne conserve jusqu'au bout ses qualités essentielles. Nous avons dans nos organes un certain fonds de signes sensibles que nous devons cultiver, que nous cultivons plus ou moins bien, mais que nous ne saurions pas plus détruire que nous ne saurions le créer.

Et maintenant si l'on considère sous le point de vue de l'histoire cette question du langage, et que l'on se demande comment s'est formée la langue des premiers hommes, comme eux ils sont nés hommes faits (nous supposons du moins cette vérité admise), qu'ils n'ont point eu leur enfance, mais tout d'abord leur jeunesse, et pour mieux dire leur virilité; ils ont eu dès le début et en vertu de la même loi la pensée et l'expression, le jugement et la proposition. La même cause qui mettait en jeu leur entendement pour concevoir, mettait en jeu leurs organes pour énoncer leurs conceptions; le Dieu qui leur donnait un certain sens des choses, leur donnait en même temps certains signes pour ce sens; il développait à la fois leur langue et leur raison. Les premiers hommes ont donc parlé de la même façon qu'ils ont pensé; ils ont eu l'expression par l'impression. Puis après, comme ils étaient pourvus par ce premier don de Dieu des principes nécessaires de l'intelligence et du langage, ils ont bientôt essayé de développer et de féconder des germes si précieux, et il en a été de ces tentatives comme de toutes celles auxquelles ils se sont livrés; elles ont été plus ou moins heureuses, plus ou

moins sages et bien conduites; mais quel qu'en ait été le caractère, elles n'en ont pas moins contribué à produire cette variété de croyances et de langues qui, allant s'augmentant de générations en générations, de contrées en contrées, a fini par amener, à l'aide du temps et de l'espace, cette infinité d'opinions et d'idiomes divers dont nous rend témoignage l'histoire de l'esprit humain. Et pour ne prendre que les idiomes, combien n'en compte-t-on pas à chaque époque du monde et dans chacune de ses parties? Il y en a de principaux, de secondaires, de plus secondaires encore; ils pullulent comme les races, les tribus et les familles; ils sont vraiment innombrables, et cependant il est pour tous une commune unité à laquelle ils se rattachent, et qui permet de traduire chacun d'eux en tous les autres. Mille langues se sont formées, toutes sorties d'une mère-langue, qui elle-même n'a sa raison que dans l'auteur de notre nature. Après lui et sur le patron qu'il en a placé en eux, les premiers hommes et leurs enfans et les enfans de leurs enfans ont beaucoup fait, beaucoup travaillé; ils ont si l'on veut inventé une foule d'imitations, mais le modèle, le type premier, ils ne l'ont point inventé, ils l'ont simplement reçu.

Tel a été le langage à l'origine de l'humanité. Il n'en a plus été de même une fois que la famille a été constituée; l'homme né avant la famille a dû être et a été complet dès le principe, sans quoi il eût péri et n'eût pu servir de souche à toute son espèce; il a dû être en conséquence pourvu de tout ce qu'il lui fallait au physique et au moral: de là une langue et des idées, qu'il a eues comme la vie, comme l'air qu'il a respiré, comme la lumière dont il a joui. Mais l'homme né dans la famille n'a plus été dans le même cas; il est venu au

monde dans la faiblesse, le dénûment et l'infirmité; il a commencé par être enfant, et par n'avoir qu'une existence incomplète et ébauchée; il n'a d'abord été qu'un germe; c'est qu'il avait là, près de lui, dans les parens qui l'avaient engendré, sa providence, son appui, la force à l'ombre de laquelle il devait croître et se développer : en conséquence il n'était pas nécessaire qu'il eût de suite sa langue faite; il avait le moyen de la faire, et cependant en cet état même, il avait encore naturellement, ou pour mieux dire divinement, quelque chose qu'il ne devait pas faire, et qu'il ne tenait pas de ses semblables : c'était un sens obscur, une raison enveloppée, qui déjà avait ses lois; c'était par-là même aussi un certain mode d'expression, et comme une langue de son âge qu'il parlait à sa manière, sans l'avoir apprise ni inventée. L'enfant a sans doute confusément, mais il a certainement, et cela de pur instinct, quelque conscience de ce qu'il est et de ce que sont les choses extérieures; il a quelque vague perception d'être et de qualité, de cause et d'effet produit, et en même temps il a quelque cri, quelque mouvement, quelque phénomène organique qui répond comme signe aux impressions qu'il éprouve, et tout cela lui est donné. Lui donc aussi, quoique à un moindre degré, a comme l'homme des premiers jours, son langage spontané. Il part de là pour se composer, soit par combinaison, soit par imitation, tous ces systèmes divers de signes et d'expressions qu'il doit à son travail. Voyons comment il marche dans cette voie. Après les premiers momens, où il n'exprime rien que fatalement, et quand il commence à arriver à la vie de la liberté, faisant sur lui quelque retour, il ne tarde pas à remarquer entre les sentimens qu'il a éprouvés et les mouvemens dont ils ont été suivis

la relation de succession qui existe des uns aux autres; il conçoit les premiers comme des faits du monde interne, les seconds comme des faits du monde externe et matériel; il saisit la liaison qui les unit étroitement, il voit que ceux-ci servent à ceux-là de manifestation et de forme sensible, il reconnaît que sans le savoir et sans le vouloir, il a parlé, qu'il a excité l'intérêt et l'intelligence de ses semblables; que son âme a été à leur âme, qu'il est en commerce avec eux, et heureux d'avoir en lui un moyen si facile de communication et de société, une source si féconde de biens et d'avantages, il fait effort pour se l'assurer, et peu à peu, avec le temps, à mesure que par l'exercice il acquiert plus de liberté, il prend possession des divers signes que lui a fournis la nature; il se les donne, se les approprie, les perfectionne, les combine, et en tire un langage plus savant et plus riche que celui qu'il avait d'abord. Mais il ne borne pas là sa conquête; elle ne suffirait pas à ses besoins dans des limites aussi étroites. Entouré de personnes avec lesquelles il sympathise, il les observe dans leurs habitudes, il les suit dans leurs gestes, leur physionomie, leurs discours, il les étudie dans toutes leurs manières de rendre ce qu'elles sentent, et il leur emprunte celles qui lui manquent; il les emprunte imparfaitement surtout en commençant, mais peu à peu son imitation, primitivement inhabile, s'éclaire et s'instruit, et elle finit par devenir cette merveilleuse capacité d'apprendre toute une langue et de la parler comme tout le monde. Mais outre ce qu'il apprend par lui-même et de son chef, il reçoit encore de la société une foule de leçons qui contribuent à enrichir son répertoire, à développer son système d'expressions et de locutions. A chaque instant, par exemple, quand on s'aperçoit à son jeu muet qu'il

est occupé d'un objet, anéanti d'une sensation; on lui *nomme* cet objet, on lui *dit* cette sensation, il le comprend, et soudain il s'approprie par la mémoire le mot et le signe donnés; il se pourroit ainsi d'une foule de termes divers, surtout lorsqu'on l'applique à cette espèce de travail avec méthode et persévérance. Il en est de même de tous les autres genres d'actions et de manifestations qui, avec le langage proprement dit, celui qui consiste dans la voix, servent à représenter au dehors les impressions de la conscience; toutes s'accroissent et se perfectionnent par le double enseignement que l'homme se donne ou reçoit.

Telle nous semble être la vraie raison de l'existence première, de la formation et de la propagation des diverses espèces de signes. Nous nous arrêterons peu à l'énumération et à la classification de tous ces signes; nous avons hâte d'arriver à une question plus importante. Nous ferons seulement remarquer qu'on en peut compter autant qu'il y a de points particuliers dans le système organique, sur lesquels se dirige et agit la force morale. Chaque appareil qui à la présence d'une pensée ou d'une émotion se modifie de manière à témoigner au dehors de la puissance intérieure qui l'excite et l'impressionne, devient par-là même un instrument de langage et d'expression. Ainsi il n'y a pas une partie du corps, pas de mouvement dans cette partie, qui ne puissent être à l'occasion une marque de l'état de l'âme. Un clin d'œil, un air, la manière de respirer, le moindre tressaillement, le moindre changement survenu dans la coloration de la peau, la locomotion, la station, tout est propre à signifier, tout peut avoir un sens. Sans doute il ne faut pas vouloir trouver dans des phénomènes si peu sensibles une manifestation claire et dis-

tincte de ce qui se passe dans l'esprit; ils ne sont pas comme la parole, et ils ne conviendraient pas par exemple à l'expression d'idées abstraites : mais néanmoins ils ont leur valeur, et une propriété toute particulière de rendre certaines choses. Ils sont d'ailleurs dans tous les cas un complément du discours, et l'homme de l'oraison par excellence, l'orateur n'en néglige aucun dans la composition de ce langage qu'il adresse par tous ses organes à l'ame de ceux qu'il veut toucher.

Quant à la classification qu'on pourrait faire des différens signes de la pensée, il y a plus d'une manière de la concevoir. La division du langage en naturel et artificiel est juste sous un rapport, elle marque bien la différence qui existe entre les expressions instinctives et volontaires, mais elle n'indique pas celle des organes, qui sont les sièges ou les objets de ces diverses expressions, et elle confond par-là même des expressions très distinctes. La division du langage en langage d'action et langage articulé satisfait mieux sous ce point de vue, puisqu'elle indique au moins par-là une ligne de séparation entre la voix et tout ce qui n'est pas la voix; mais outre que ce partage laisse ensemble sous le second titre des choses qui ne devraient pas être mêlées, et qu'en cela il est inexact, il est de plus mal fondé, en ce que la voix est *action* tout aussi bien que le geste, l'attitude et la pose; de plus enfin il ne tient pas compte de l'absence ou de la présence de l'art et de la volonté dans les mouvemens significatifs. Peut-être en combinant ces deux modes de division et en les perfectionnant l'un par l'autre, parviendrait-on à un arrangement plus complet et plus vrai. On pourrait le tenter de cette façon : 1° classer chaque espèce de langage d'après l'organe qui en est le siège, et alors il y aurait le langage de l'œil, du vi-

sage, de la voix, de la main, etc.; 2° ou classer chaque espèce d'après l'organe auquel elle s'adresse, et dans ce cas on aurait le langage perceptible à la vue, à l'ouïe, au toucher, et s'il y avait lieu à l'odorat et au goût. Puis dans chaque espèce on distinguerait les signes qui auraient ou n'auraient pas le caractère de la volonté.

Mais il y a, comme nous l'avons dit au sujet du langage, une question plus importante que toutes celles que nous venons d'indiquer, c'est celle de la propriété qu'il a de servir à penser.

Ce qu'il y a d'évident au premier coup d'œil, c'est que jamais la pensée, soit sentie, soit réfléchie, n'est un acte un peu complet, n'a de vie et de réalité, ne se produit dans la conscience avec un certain achèvement, sans avoir dans l'organisme un mouvement corrélatif qui lui serve d'expression de fait. Il n'y a d'inexprimées, de véritablement inexprimées, que ces ébauches de perceptions, qui, sans trait ni lumière, fugitives et effacées, passent dans l'âme comme des ombres; et se perdent inaperçues sous des idées plus prononcées : impressions vaines et de nul effet, soupçonnées plus qu'éprouvées, insignifiantes et indifférentes, et dont on peut dire comme de ces germes qui meurent avant d'avoir paru, qu'elles n'ont pas réussi; que de telles impressions ne se lient à aucun signe et ne passent pas dans le langage, rien de si facile à concevoir; elles sont à peine, elles ne sont pas, du moins en tant que puissances et principes d'excitation; elles n'arrivent même pas aux nerfs qu'elles laissent impas-

telle qu'elle doit être par sa nature ; mais sans la confondre avec le signe , elle l'y associe étroitement , elle l'y coordonne , et par-là même l'y subordonne jusqu'à un certain point. Que ce soit avec ou sans travail qu'elle procède à cette alliance , la chose n'en a pas moins lieu. Or , à l'instant où la pensée , acte moral et spirituel , développement d'une force simple , produit et prend son expression , se met en rapport avec les nerfs , à l'instant elle cesse d'être ce qu'elle serait si elle demeurait dans le secret de la conscience , elle se modifie selon les lois du monde auquel elle accède , elle se fait à ce monde , elle ne se matérialise pas , mais elle se sent de la matière ; elle en contracte quelque chose , elle en emprunte certains caractères , elle devient , comme par contagion , moins fugitive et moins vive , moins vaine et moins subtile. Ce mouvement en effet auquel elle s'est liée , ce jeu de nerfs et de muscles auquel elle tient intimement est lui-même plus précis , plus positif et mieux marqué qu'un simple mouvement de l'ame ; il lui prête donc quelque chose de sa fixité et de sa précision ; il lui fait perdre de cet élan sans règle et sans lumière auquel d'abord elle était livrée ; en la contenant il la détermine , il la force à se définir , à s'éclaircir et à se préciser ; il l'amène en un mot à l'état de vraie pensée , car avant elle n'était qu'une vue vague et fugitive.

Tel est le secours que le langage , en quelques signes qu'il consiste , prête à la force intelligente. Toute expression en effet , et non-seulement la parole , mais le geste et l'attitude , mais de plus imparfaites manifestations , tout ce qui peut dans les organes offrir quelque prise à cette force et lui servir en quelque sorte de siège et de point d'appui , tout concourt à l'aider dans le dé-

veloppement de son intelligence. Cependant, il faut le dire, la plupart de ces instrumens ne lui sont que d'un usage étroit et limité. Elle aurait beau faire, elle ne saurait les employer à signifier et par conséquent à déterminer certaines espèces de pensées ; ils n'ont pas assez de souplesse, de finesse et de variété pour convenir par exemple à toutes les délicatesses du sentiment, à toutes les analyses de la réflexion ; ils ne sont propres à bien rendre que des perceptions plus grossières, plus prononcées, plus concrètes. C'est le cas du jeu muet, de l'action, comme on dit, et en général de tout ce qui n'est pas la voix et le discours.

Mais la voix est au contraire d'une utilité illimitée ; l'esprit y trouve d'abord ce qu'il trouve dans tout jeu des appareils organiques ; un mouvement moins subtil, moins rapide et moins vague que celui qui lui est propre ; il en tire avantage : grace aux mots, il ne sent plus sa pensée lui échapper indécise, inachevée ; il la sent se poser, se fixer, se réduire, il la voit se former ; il devient plus intelligent. Les mots lui rendent donc le même service que tous les autres signes ; avec cette différence toutefois qui les distingue entre tous, qu'ils ont avec les idées une affinité particulière. La parole en effet est le langage par excellence : tout en étant matérielle, elle l'est de telle manière qu'elle approche ou ne peut plus de l'activité intellectuelle. Elle n'est pas une de ces facultés épaisses, enveloppées, peu flexibles et peu maniables qui ne cèdent qu'avec paresse aux impressions de la conscience ; il en est quelques-unes de cette nature ; qui, recélées dans des appareils confus et sans finesse, n'ont d'autre emploi que de révéler certains genres de sentimens, et ne concourent qu'en sous-ordre à la manifestation de la pensée ; pour la

parole, elle est produite par un organe si vivant, si riche et si délicat, si docile et si prompt, si variable et si perfectible; elle est si souple, si mobile, si facile à conduire, susceptible de tant d'art, de combinaisons et de ressources; elle va si bien comme l'ame, qu'elle en est réellement le plus parfait interprète. Elle lui est même quelquefois d'une telle fidélité, qu'on serait presque tenté de les confondre l'une avec l'autre, et de dire indifféremment point de pensée qui ne soit parole, point de parole qui ne soit pensée. Il suit de là que la parole se plie et se prête à tout, ressent tout, accuse tout, s'adapte et obéit aux moindres actes de l'intelligence, s'y conforme de point en point, les traduit à la perfection; en sorte que dans toute langue qui n'est pas trop grossière, il est bien peu de perceptions qui ne puissent passer dans le discours. De là par conséquent la propriété qu'a la parole de contribuer d'une manière si efficace et si sûre à la formation de la pensée. S'il n'est pas de perceptions qu'elle ne puisse rendre au moyen du nombre et de la variété des signes dont elle dispose, il n'est pas de perceptions, de vues quelconques de l'esprit, qu'elle n'ait par-là même la possibilité de fixer et de définir; et comme non-seulement elle a des termes pour chaque vue prise en son tout, mais aussi pour chaque partie dont le tout se compose, qu'elle est en mesure de donner à chacune son mot propre, il en résulte qu'outre l'effet qu'elle produit sur l'ensemble elle en produit sur les détails un tout-à-fait semblable; elle les tire de la confusion où d'abord ils étaient, elle les marque d'étiquettes qui les distinguent les uns des autres, elle les note un à un, les dégage, les fait saillir. A l'expression synthétique qui ne les indiquait qu'obscurément, elle substitue avec succès l'expres-

sion analytique qui les rend clairs et précis ; elle met ainsi en relief jusqu'aux profondeurs de la conscience ; elle descend jusqu'aux abstractions les plus subtiles et les plus délicies, jusqu'aux sensations les plus exquisés ; elle les saisit, les nuance, les traduit sous des formes qui n'en laissent rien échapper ; de telle sorte qu'il n'est pas d'acte de poésie ou de science si fin, si difficile, si complexe qu'il puisse être, que l'esprit n'ait le moyen de développer, d'expliquer, de réaliser jusqu'au bout, en l'associant habilement à quelque emploi de la parole. Tout ce qu'il sentira il le sentira mieux ; tout ce qu'il comprendra il le comprendra mieux, à mesure qu'il l'exprimera avec justesse et vérité, et l'art comme la science, sans être pour lui précisément seulement une langue bien faite, ne seront cependant qu'à la condition et avec le secours d'une telle langue.

Ainsi d'abord, en fait de beau il n'y aura point d'inspirations, point de conceptions quelles qu'elles soient, même celles qui tiennent le plus à un mouvement spontané, qui atteignent ce degré de précision et d'achèvement nécessaire à toute œuvre d'art, si elles ne se lient à quelques signes, et surtout à ceux de la voix. Sans forme elles ne sont rien ; elles expirent inaperçues, non pas seulement pour le spectateur qui les ignore entièrement faute d'indices qui les lui révèlent, mais pour l'homme même du dedans, pour l'âme qui les a en elle, et qui ne leur sent pas de vie complète dans cet état d'effacement où elle les trouve comme abîmées. Elles ne commencent à paraître, à se déterminer et à se caractériser que quand elles arrivent à l'expression, et particulièrement à l'oraison, celle de toutes les expressions qui convient le mieux à la pensée. Il n'y a de vraie poésie qu'au moment où le discours évoqué

par l'intelligence lui sert à séparer la lumière des ténèbres, à tirer du néant ce monde qu'elle porte en elle, à créer en un mot; à ce moment, pour peu qu'elle ait de mouvement et de génie, elle est le dieu qui a fait œuvre, le poète vivant et en action. Auparavant elle ne régnait que sur l'ombre et le chaos; elle n'avait d'art qu'en puissance. La parole a été pour elle comme à l'auteur de toutes choses, le temps et l'espace, un moyen énergique de mettre pour ainsi dire ses idées de beauté les unes hors des autres, les unes après les autres, et d'en composer ainsi un ordre où tout se détache, se distingue, et cependant s'harmonise. Tout poème est l'effet d'une vive éducation qui, à l'aide de la parole, fait paraître avec éclat des impressions qui sommeillaient confuses et effacées.

Il en est de même pour la science. La science toute entière consiste en ces deux choses: l'invention des principes et la déduction des conséquences. Or, dans l'un ou l'autre de ces cas, l'abstraction est indispensable. Il faut abstraire pour généraliser, pour raisonner abstraire encore. Point de théories trouvées, point de théories appliquées qui ne supposent la faculté de considérer les choses dans un point de vue abstrait. Or cette faculté est bien en nous, elle est dans l'ame, et part de l'ame: c'est l'attention dans un de ses modes; mais bien que spirituelle, elle est soumise dans son exercice à une condition matérielle, à la nécessité du langage. En effet, comment user de cet artifice d'intelligence, comment penser d'une façon si nette et si déliée, comment convertir une impression, une notion vague et confuse en une connaissance exacte, réduite et simplifiée, sans recourir à l'usage des signes articulés? Vous commencerez peut-être sans mots cette labo-

rieuse opération, mais sans mots vous ne l'achèverez pas ; les mots vous sont nécessaires pour noter et faire durer, distinguer et définir toutes ces vues fines et partielles : ils vous aident à les recueillir, à les constater une à une et à poursuivre jusqu'au bout votre travail analytique. La parole, avec ses éléments si nombreux, si divers, vous fournit comme autant de cadres où vous pouvez les placer, les circonscrire et les retenir. Il ne dépend que de vous de ne rien perdre des aperçus que vous devez à l'abstraction. vous n'avez qu'à les parler ; toute pensée scientifique, toute philosophie est logique ; et pour le dire encore une fois, s'il est vrai que la science ne soit pas seulement une langue, il est vrai aussi que sans une langue la science ne serait pas.

Puisque la parole sert à ce point à la formation de la pensée, il va sans dire qu'elle en facilite avec la même utilité la conservation et la combinaison ; instrument de connaissance, elle l'est également de souvenir et de conception imaginaire. Nous ne nous arrêterons pas à le prouver : c'est une conséquence trop évidente des considérations qui précèdent.

En terminant, revenons encore sur la raison qui explique cette relation de la parole avec la faculté de l'intelligence. Elle se tire, comme on le voit, de la nature des phénomènes qui sont propres à l'une et à l'autre. Ces phénomènes sont des actions qui, distinctes mais harmoniques, conviennent entre elles de manière à concourir avec ensemble à leur mutuel développement ; les premières qui sont morales, en se liant aux secondes qui sont physiques et organiques, participent par-là même au caractère de leur mouvement ; elles en deviennent plus positives ; celles-ci, de leur côté, quoique moins vives et moins délicates, le sont ce-

pendant assez pour ne pas trop résister à l'impression de celles-là, pour les laisser se déployer avec tous leurs accessoires, les tous ressentir et les tous rendre, leur donner à tous une expression qui les fixe et les détermine. Les idées vont aux mots, les suscitent, les font paraître; les mots viennent aux idées, les recueillent, les délimitent. L'esprit produit la forme, s'en revêt et se l'assimile; la forme contient l'esprit, le concentre et le fortifie. La raison est le principe, la cause première du verbe; le verbe la condition et l'auxiliaire de la raison. Sans conscience point d'oraison, mais sans oraison point de conscience, si ce n'est vague et indistincte. L'ame en un mot sans le discours, et plus généralement sans l'action, est comme un Dieu sans création. Elle est encore la force en soi, la vie morale à l'intérieur, la pensée virtuelle et en puissance; mais faute de manifestation, elle n'a qu'une obscure réalité. Le langage est son monde; ce n'est que quand elle y tombe et s'y incarne qu'elle devient l'ame visible, féconde et productrice.

Outre la fonction que nous venons de voir, l'expression a de plus celle d'établir d'homme à homme communication et société; peu de mots suffiront pour la faire connaître sous ce point de vue nouveau. Phénomène sensible, elle frappe d'abord les sens de ceux auxquels elle s'adresse. Ils la perçoivent de quelque manière; mais ils ne se bornent pas à la percevoir, ils l'interprètent après l'avoir perçue; c'est-à-dire qu'ils la rapportent soit d'instinct, soit par raison, à quelque fait du même genre qui se lie en eux avec constance à telle ou telle impression; ils la jugent d'après ce fait, lui supposent la même nature, lui attribuent la même valeur, la trouvent par conséquent significative et expressive. Car ils pensent avec vérité que leurs sembla-

bles sont faits comme eux, et qu'une commune loi préside chez tous à l'enchaînement constant des actes moraux et des actes physiques, des jugemens et des mouvemens, de la vie interne et de la vie externe. De ce principe qui dans l'enfant se développe de très bonne heure et qui avec le temps et l'expérience s'affermir de plus en plus, sortent d'elles-mêmes à chaque instant sans presque qu'on le remarque, ces continuelles conclusions au moyen desquelles on s'explique les signes de toute espèce qui représentent les idées d'autrui. Ainsi s'établit et se multiplie sous mille formes et de mille manières ce commerce intellectuel des esprits avec les esprits, des consciences avec les consciences; une sorte de raisonnement en est le nœud et la voie secrète. Nous nous abstenons de le démontrer; rien n'est si clair et n'a d'ailleurs mieux et plus souvent été expliqué dans tous les livres de philosophie. Comme aussi nous ne nous arrêterons pas à exposer les avantages qui naissent de ces relations établies d'ame à ame. Il est trop évident que sans le langage et surtout sans la parole, il n'y aurait parmi les hommes ni véritable société, ni éducation, ni civilisation; que sans langage par conséquent il n'y aurait pas d'humanité; car qu'est-ce que l'humanité, moins la société et tout ce qui en dépend? Passons donc à un autre sujet.

Quel est celui qui vient maintenant, d'après l'ordre général que nous nous sommes tracé en commençant? Nous avons étudié l'homme en lui-même, nous en sommes à l'étudier dans ses rapports; de ces rapports nous avons reconnu ceux qu'il a avec l'organisme, passons à ceux qu'il a avec les êtres qui dans l'univers sont comme lui, semblables à lui; au-dessous ou au-dessus de lui.

DE L'HOMME

DANS SES RAPPORTS AVEC SES SEMBLABLES.

Quand on cherche les rapports qui existent de l'homme à l'homme, on cherche en d'autres termes ce que l'homme est à l'homme. Or, qu'est-ce pour lui que cette créature qui comme lui est douée d'intelligence et d'affection, de volonté et de puissance ; qui comme lui a des organes pourvus des mêmes fonctions, soumis aux mêmes lois que celles de son propre corps ? son semblable évidemment, quelles que soient d'ailleurs les différences accidentelles et secondaires qui mettent entre eux au moral la nature et l'éducation, au physique le sexe, l'âge, le régime, le tempérament et le climat. Ces différences empêchent sans doute l'identité et la parité, mais elles n'empêchent pas la similitude, et l'humanité reste toujours au milieu de toutes ces causes, qui en varient dans les individus le développement et le caractère. C'est une vérité devenue heureusement vulgaire, que notre espèce a des rangs pour toutes les existences, même pour celles qui ont le moins d'élévation et de culture. Ainsi on ne dispute plus sérieusement pour savoir si les sauvages, si les nègres sont des hommes ; tout au plus dispute-t-on encore pour savoir comment ces hommes doivent être traités dans leur condition : à plus forte raison n'élève-t-on plus au su-

jet de la femme et de l'enfant, ces questions dont depuis long-temps le christianisme a fait justice ; l'enfant est comme ses parens , la femme comme son père , son frère ou son époux , une personne devant la loi , une ame qui a son devoir , mais aussi qui a son droit ; et en général il n'y a plus , au moins spéculativement , d'exclusion absurde et d'injurieuse dégradation pour aucun être de notre espèce.

Nous sommes tous semblables , et par-là même tous bons , tous nécessaires les uns aux autres. Nous naissons , nous vivons , nous demeurons tous incessamment les sujets de cette loi qui , en faisant de chacun de nous un homme , un être humain , nous unit par une copimunité de besoins et de secours. Nul ne saurait y échapper , parce que nul n'est en état de se suffire à soi-même , et que rien ne convient , mieux à notre infirmité et à notre faiblesse que l'appui assidu , constant et sympathique de forces qui après Dieu sont les premières de l'univers , et qui de plus se lient à nous par les rapports les plus nombreux , les plus étroits et les plus durables. Nous ne saurions nous passer à aucune condition et par aucun artifice des biens de toute espèce que nous devons à la société ; nous ne les trouvons qu'en cet état , et nous n'avons pas la liberté de les y laisser ou de les y prendre ; les négliger serait nous perdre. Nous sommes sans doute pour toute notre vie dans une extrême dépendance de la nature et de ses agens ; mais nous avons bien autrement affaire de l'humanité et de ses bienfaits. Et d'abord nous ne serions pas ; nous ne serions pas appelés à être , si elle nous manquait absolument , si elle n'avait pas même la famille pour nous procréer , nous pourvoir et se charger de nous dans notre bas âge. Sans l'union domestique et tous les soins dont elle nous en-

vironne, que deviendrions-nous, non pas même moralement, mais physiquement et dans notre existence animale et matérielle? que deviendrions-nous également sans la cité, sans la nation, et même sans ces relations plus générales et plus vagues que nous avons avec des hommes d'un autre pays et d'un autre continent? Naître, nous conserver, goûter enfin quelque bien-être, tout nous serait impossible en dehors de ces relations. Mais ce seraient particulièrement nos facultés morales qui se trouveraient en défaut, si nous restions dans l'isolement. En l'absence de la société, et même à défaut d'une société avancée et cultivée, conçoit-on l'éducation de l'esprit et du cœur? Des arts et pas de leçons, des préceptes et pas d'instituteurs, des connaissances sans maîtres, une religion sans communion, l'esprit enfin sans des esprits qui l'excitent et l'éclairent, le dirigent et le corrigent, conçoit-on rien de semblable! Il ne faut qu'y penser pour reconnaître qu'évidemment nous ne sommes pas faits pour vivre insociables. *Il n'est pas bon que l'homme soit seul.* Dieu lui-même, on pourrait le dire, n'a pas cru dans sa sagesse qu'il lui fût bon de rester seul, car il a créé et multiplié, et s'est comme donné une société dans la nature et l'humanité. L'homme est donc fait pour être avec l'homme; il n'a de vie, de durée, de véritable destination, qu'à ce prix et par ce moyen.

De ce rapport essentiel naît tout l'ordre social. Puisque nous ne pouvons être et nous conserver, nous développer de quelque façon, perfectionner nos facultés, atteindre le bien ou nous en approcher que dans le commerce de nos semblables, que dans le sein de la famille, de la cité et de l'humanité, il s'ensuit que nous devons ne rien faire contre un tel état de choses, tout faire

au contraire pour l'améliorer autant qu'il est possible. Nous y sommes obligés de toute l'obligation que nous avons de veiller au perfectionnement de notre nature et aux conditions dont il dépend. Or, comme il est constant que dans la famille, la cité et l'humanité, les personnes qui les constituent sont pour nous nécessairement dans l'une des relations que nous allons indiquer; 1° comme elles ont charge à la fois et de leurs actions et de celles d'autrui, 2° ou charge de leurs actions et non de celles d'autrui, 3° ou enfin charge de leurs actions, mais dans d'étroites limites et avec le besoin d'être dirigées, secondées et soutenues; il s'ensuit que pour être sociables, pour l'être de notre mieux, pour contribuer de tout notre pouvoir à l'excellence d'une institution, sans laquelle nous ne sommes rien et à laquelle nous devons tout, nous sommes tenus selon les occasions, 1° d'obéir et de céder, 2° de ne pas empêcher, 3° enfin de rendre service. Soumission intelligente, justice consciencieuse, bienveillance éclairée; disposition constante à rendre à chacun ce qui lui appartient; docilité envers le sage, respect à qui de droit, honte et pitié à l'égard du faible, telles sont en résumé les trois grandes règles de conduite que nous avons à observer dans nos rapports avec autrui, tels sont nos trois grands devoirs dans toute espèce de société, dans la société domestique, dans la société politique et dans la société universelle. Mais comme nous-mêmes nous sommes aussi, soit d'une façon, soit de l'autre, dans l'une des situations que nous avons marquées plus haut, il suit de là que ce que nous devons on nous le doit pareillement, et que selon les relations où nous nous trouvons avec nos semblables, ils sont obligés ainsi que nous le sommes, 1° à nous obéir, 2° à nous laisser faire,

3° enfin à nous assister; ce sont là nos droits à leur égard, et le fondement de ces droits est le besoin que nous avons lorsque nous travaillons au bien d'avoir empire et autorité, ou liberté et indépendance, ou assistance et charité. Cette raison bien établie nous donne des titres incontestables à l'obéissance, à la justice et à l'amour de nos frères.

Tels sont nos devoirs, tels sont nos droits. Si c'était ici le lieu, nous montrerions plus en détail quels sont ces droits et ces devoirs dans leurs diverses applications; nous ferions voir comment ils s'étendent à toute la personne humaine, à toutes les facultés dont elle jouit, et à toutes les directions de ces facultés; nous exposerions en conséquence comment ils embrassent d'une part la pensée, la passion et toute la vie morale, de l'autre l'organisation et tout ce qui tient à l'organisation; nous les suivrions dans leur rapport à l'industrie et à l'art, à la science et à la religion; nous les examinerions dans la famille, la cité et l'humanité; nous arriverions ainsi à une théorie développée de la *loi sociale*, considérée sous tous ses aspects divers. Mais qui ne sent qu'un tel sujet n'est plus celui que nous traitons, et qu'il regarde spécialement cette partie de la philosophie qui s'occupe des fins de l'homme et des moyens de les atteindre? C'est une question de morale, et nous ne faisons ici que de la psychologie; nous n'avons donc pas à nous livrer à des considérations plus étendues, sur un point qui est du ressort d'une science qui viendra plus tard.

Avant de quitter l'examen des rapports de l'homme à l'homme, nous n'oublierons pas l'engagement que nous avons pris précédemment d'expliquer par la société le fait du témoignage et des connaissances qui en dérivent. Mais après ce qui a été dit en plus d'une occa-

sion, et surtout en dernier lieu, lorsque nous avons parlé du langage, il est sans doute inutile d'entrer à ce sujet dans de longs développemens. Nous emprunterons à l'*Essai* un passage qui nous paraît contenir ce qu'il y a d'essentiel sur la matière. Nous ajouterons seulement, que si nous ne recherchons ici ni les conditions nécessaires de la légitimité du témoignage, ni les règles d'appréciation de ce moyen de connaître, c'est parce que tous ces objets sont du domaine de la logique, et que la logique, comme tous les arts relatifs à la direction et au bon emploi de nos facultés, fait partie de l'art général qui traite du bien et de ses pratiques. Bornons-nous donc pour le moment à une simple exposition du fait du témoignage, sachons bien ce qu'il est; plus tard nous nous occuperons de savoir ce qu'il doit être, et à quels caractères il est reconnu pour infaillible. Le morceau que nous allons citer a la forme de la critique; peut-être ne serait-ce pas celle qui conviendrait le mieux dans un livre didactique; mais nous la conservons pour ne pas être obligés de redire en d'autres termes ce qui est dit dans ceux-ci d'une manière satisfaisante. Les personnes qui ont eu la fatigue, comme on l'a dans l'enseignement ou dans un ouvrage de longue haleine, de revenir fréquemment sur un même sujet de discussion, comprendront notre peu de goût à reprendre en de nouveaux mots une matière que nous avons déjà dû aborder tant de fois ¹.

« Commençons par bien établir le point précis de la discussion. C'est l'autorité. Qu'est-ce donc que l'autorité? le témoignage d'un plus ou moins grand nombre de per-

¹ *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au dix-neuvième siècle*, tom. I, pag. 262, chap. de M. DE LA MENNAIS.

sonnes dont la parole est digne de foi; c'est ledroit qu'ont ces personnes d'être crues sur un fait qu'elles affirment avec vérité : un fait, des témoins de ce fait, la crédibilité de ces témoins, voilà ce qui constitue l'autorité.

« D'après M. de La Mennais, l'autorité doit être la règle unique de nos jugemens. A son défaut, il n'y a que des jugemens erronés ou douteux; ou plutôt il n'y a pas de jugemens; et les idées que nous devons aux sens, au sentiment et à la raison, ne sont que de vaines perceptions et des vues perdues de l'esprit : tout ce qui nous paraît alors en nous et hors de nous, le monde moral et le monde physique, les êtres, leurs propriétés et leurs rapports, la vérité, en un mot, tout cela n'est rien pour nous; il n'y a moyen d'y croire que quand nos semblables ont parlé et sanctionné de leur parole nos perceptions ou nos conclusions personnelles; en sorte que, quand un objet s'offre à nos yeux, il est fort inutile d'y appliquer nos facultés et d'en juger d'après nos lumières naturelles : c'est peine et temps perdus. La seule chose que nous ayons à faire, c'est de recueillir et d'adopter les décisions de l'autorité : écou-ter ceux qui savent, tel est le seul principe de la science et de la foi.

« Écouter ceux qui savent! Il y a donc des gens qui savent? mais alors comment savent-ils? parce qu'ils ont eux-mêmes écouté des gens qui savaient. Mais si ces maîtres, et les maîtres de ces maîtres, et tous ceux qui ont reçu leur science de l'autorité, n'ont eu qu'à écouter pour apprendre, les premiers maîtres, ceux qui n'ont eu personne avant eux, comment ont-ils appris? d'où leur sont venues leurs connaissances? d'eux-mêmes, il le faut bien, à moins qu'on ne dise qu'ils les ont reçues toutes faites de Dieu; et, dans ce cas, il faut

encore reconnaître la nécessité des sens, du sentiment et de la raison, comme moyens de recevoir et de comprendre l'enseignement divin. Ainsi, dans les deux cas, les premiers maîtres en ont été réduits à s'en rapporter à leurs propres impressions; et comme, d'après la prétention de M. de La Mennais, ces impressions sont incertaines et trompeuses, voilà l'autorité corrompue dans sa source, et le témoignage attaqué dans son principe : voilà le scepticisme.

« Ce n'est pas tout. Pour écouter des témoins, il faut savoir qu'ils témoignent. Or, nous ne le pouvons savoir qu'en percevant les mots qu'ils prononcent, et en trouvant un sens à ces mots : de là, nécessité de l'ouïe pour la perception du son; nécessité de la raison pour l'intelligence du sens; nécessité de la conscience pour l'exercice de la raison. En effet, avant de comprendre ce qu'on nous dit, nous devons d'abord sentir en nous des idées, saisir le rapport de ces idées aux termes qui les rendent, entendre nos semblables employer des termes identiques ou analogues, et enfin conclure en eux, sur la foi de cette identité ou de cette analogie verbales, les mêmes idées, les mêmes sentimens qu'en nous. Sans cela, nous ne concevons ni la parole ni le témoignage d'autrui. Or, selon M. de La Mennais, la faculté de sentir, de percevoir et de raisonner, est trompeuse. La croyance à l'autorité, dont elle est le principe nécessaire, est donc aussi trompeuse? nous devons douter de l'autorité comme de toute autre chose : voilà encore le scepticisme.

« Le scepticisme, en effet, sort de toute part de la philosophie professée dans le livre de l'*Indifférence*. Elle n'explique ni comment ceux dont la parole doit faire foi ont le droit d'être crus, ni comment ceux pour les-

quels cette parole doit être une règle de jugement peuvent la comprendre et s'y fier ; elle n'explique ni la science des maîtres, ni l'intelligence des élèves ; elle suppose que les uns savent et que les autres apprennent, mais après leur avoir contesté la faculté de savoir et d'apprendre.

« C'est comme si l'on disait à quelqu'un : Voilà des personnes dignes de foi, croyez-les ; cependant n'oubliez pas que ni vous ni ces personnes n'avez la faculté de savoir certainement quoi que ce soit : tel devrait être le dernier mot de M. de La Mennais.

« Que si, renonçant à ce que son système a d'exclusif et de faux, il voulait entendre l'autorité comme on l'entend en général ; s'il se bornait à dire que, quand il s'agit de faits qui se sont passés loin de nous ou avant nous, et de vérités que nous ne sommes pas en état de saisir par nous-mêmes, faute de connaissances préalables, le témoignage légitime de ceux qui ont vu ces faits ou compris ces vérités est pour nous un moyen de les connaître et d'y croire ; si surtout il ajoutait que ce qui nous détermine à y croire, c'est la confiance où nous sommes que ces objets ont paru évidens et certains aux personnes qui nous les affirment ; qu'ainsi, à défaut d'une évidence et d'une certitude qui nous soient propres, nous prenons sur parole celles que nous garantissent les lumières et la véracité des témoins ; si enfin il reconnaissait que nous n'avons d'autres motifs de jugement que l'évidence et la certitude perçues ou légitimement supposées dans les choses dont nous jugeons, nous serions d'accord avec lui, et sa doctrine serait la nôtre. Mais l'auteur de l'*Indifférence* ne fera jamais de telles concessions : il lui en coûterait trop cher ; il lui en coûterait un système. »

RAPPORTS DE L'HOMME

AVEC LES ÊTRES QUI SONT AU-DESSOUS DE LUI,

ET D'ABORD AVEC LES ANIMAUX.

Même question qu'au sujet de l'homme ; chercher nos rapports avec nos semblables, c'est chercher ce que nos semblables sont pour nous ; chercher nos rapports avec les animaux, c'est chercher également ce que les animaux sont à notre égard.

Que sont-ils donc à en juger par l'idée que nous pouvons avoir de leur existence et de leur nature ?

Nous ne partageons pas les scrupules, à notre avis fort mal fondés, d'un spiritualisme qui dans la crainte de les placer trop près de l'homme les relègue, contre toute vérité, dans un monde où il n'y a plus vie. Le cartésianisme a ce tort ; il rabaisse sans raison une partie de la création, et n'en sert pas mieux en réalité celle qu'il voudrait relever ; l'humanité n'est pas plus grande, parce que l'animalité est plus infime, et Dieu est moins puissant qui a fait au lieu d'intelligences servies comme nous par des organes, quoique à un moindre degré, de pures machines qui n'ont en elles que le mouvement matériel. Si Dieu n'a pas donné quelque chose de l'âme aux animaux, il a marqué dans son œuvre de richesse et de variété, il n'a pas su y répandre ces nuances bien

liées, ces gradations harmonieuses qui en feraient la beauté, il y a laissé des lacunes et de choquantes dissonances; à côté du mieux il a mis le pis, il n'a créé que des extrêmes, il n'a pas eu l'art des milieux; sa nature est tombée du front de l'homme, où elle venait de répandre la vie et la pensée, sur une poussière qu'elle n'a pu que mouvoir et déplacer, comme si elle n'avait plus de vertu après un tel effort. Et si les animaux ne sont que matière, s'il n'y a en eux que molécules, élémens inertes et insensibles, qu'est-ce que le reste de la nature, que sont les végétaux, les minéraux? Où y a-t-il encore de l'action, où sont les forces qui devraient tout animer et tout vivifier? L'univers ainsi réduit a perdu de ses attributs ce qui nous charme et nous attire; car enfin c'est avec ce que nous y trouvons de semblable à nous-mêmes, c'est avec son ame, pour ainsi dire, que nous avons sympathie; le reste ne nous touche pas. Les spiritualistes ont eu grand tort de matérialiser ainsi par un préjugé funeste tout le monde extérieur. Ils ont fourni des armes à leurs adversaires qui ont pu dire avec raison : puisqu'il n'y a rien de spirituel dans les existences physiques, puisque les animaux en particulier ne sont que de la matière, l'homme qui n'est qu'un animal n'est donc aussi que de la matière. Telle a été en effet la conséquence naturelle de ce purisme psychologique, qui à force de resserrer le cercle où il se renfermait, a fini par y être ou délaissé sans défense, ou attaqué avec avantage.

Remarquons encore que si l'on se refuse à reconnaître les analogies si réelles et si manifestes qui montrent que les animaux ont quelque chose de spirituel, il n'y a pas de motif pour ne pas rejeter celles sur lesquelles on se croit en droit de juger qu'un homme est un

homme, et qu'il a intérieurement toutes les facultés et toutes les manières d'être qu'annonce son extérieur. On ne peut soutenir en effet que quand le chien donne certains signes de sentiment et d'affection, il ne sent pas réellement, sans douter par-là même qu'une personne qui se sert de signes à peu près semblables ait plus que lui cet attribut. Pourquoi un mouvement qui d'une part n'exprimerait rien d'intellectuel, serait-il de l'autre l'expression d'une pensée ou d'une affection? on ne voit pas plus intimement un homme qu'un animal, on ne voit que soi-même, les autres on les conçoit, on les juge d'après soi-même, on les conclut par induction. Or si on ne veut pas de ce procédé légitimement appliqué quand il s'agit de l'âme des bêtes, pourquoi l'accepter quand il s'agit de celle de l'être humain. Il faut être conséquent, nier tout esprit, hors celui qu'on sent en soi, ou admettre tout esprit qui se révèle au dehors par des indices évidens. Au lieu donc de cesser le raisonnement au moment même où l'on passe d'une espèce à une espèce analogue, il convient de le suivre jusqu'à ce qu'il trouve les limites auxquelles il doit s'arrêter. Telle sera notre méthode, et nous tâcherons de ne pas nous en écarter.

Mais d'autre part nous prendrons garde de ne pas aller trop loin dans cette voie d'assimilation de l'animal à l'homme; car là aussi il y aurait erreur. Si un spiritualisme trop timoré a méconnu des analogies qui cependant sont incontestables, un spiritualisme indiscret, et le plus souvent le matérialisme, exaltant outre mesure les facultés des animaux, ont fait de ces intelligences, chacun dans leur point de vue, des créatures qui avaient presque le caractère de l'humanité. Nous ne devons pas plus nous laisser aller à cet excès d'opinion qu'à l'excès

opposé; nous devons autant que possible nous placer dans le vrai, et nous garder d'en sortir soit d'un côté soit de l'autre.

Comme le préjugé le plus commun au sujet de la psychologie est que les personnes qui y croient n'admettent aucun rapprochement entre l'homme et l'animal, nous constaterons d'abord les ressemblances qu'ils présentent; nous montrerons ensuite les différences qui les distinguent.

En observant parmi les animaux ceux surtout qui sont à la tête des individus de leur espèce, il est impossible de n'être pas frappé des nombreuses similitudes qui existent entre leurs organes et les organes humains. Les mêmes appareils s'y développent, les mêmes fonctions s'y exercent, un même système y règne partout; la vie n'y est pas au même degré, mais elle y est de même nature; elle y est comme dans notre corps. avec tous ses instrumens, avec tous ses conducteurs de sentiment et de mouvement, avec tous ses sens, tous ses moyens de transmettre l'action du dehors au dedans, et du dedans au dehors. Des savans même ont considéré cette relation comme si profonde, qu'ils n'ont pas fait difficulté de supposer un type unique dont toutes les organisations, celle des animaux comme celle de l'homme, ne seraient que des reproductions et des images diverses, avec des nuances et des variétés, mais sans dissemblances essentielles; et cette idée n'est pas restée sans probabilité ni sans appui, en sorte que si elle était admise, il ne faudrait voir au monde, dans tous les êtres animés, qu'un seul et même animal. Quoi qu'il en soit, l'analogie, sous le rapport physiologique, est si constante entre notre espèce et les espèces qui l'avoisinent, qu'il serait inutile d'en développer les preuves et les raisons.

N'est-il pas évident que ces espèces ont comme nous, avec les facultés perceptives qui constituent ce qu'on appelle la vie de relation, telles par exemple que la vision, le toucher et l'ouïe, les facultés internes qui constituent ce qu'on appelle la vie organique, telles que par exemple la respiration, la circulation du sang, la digestion et la nutrition? Regarder tout cela comme un mécanisme qui ne serait qu'un faux-semblant et une habile contrefaçon du dynamisme vital, dire que dans le chien ou le cheval les sens ne sont pas nos sens, et les nerfs nos nerfs, et les muscles nos muscles, qu'il n'y a rien là qui serve à l'âme, soit pour recevoir soit pour rendre des impressions et des actions, c'est chose par trop contraire à la science et au sens commun, pour qu'il y ait lieu à réfutation. Il y a sur cette matière une sorte de notoriété publique qui dispense de raisonnement.

Passons donc à la psychologie. A moins de contester les relations les plus constantes, et de soutenir que ce qui en nous signifie la pensée, la passion et la volonté, ne signifie plus rien dans les animaux, il faut bien convenir qu'à certaines expressions à peu près semblables aux nôtres, il est impossible de ne pas croire qu'eux aussi ont de la pensée, de la passion et de la volonté. Quoi! ils n'auraient pas de perception, c'est-à-dire par conséquent quelque espèce d'intelligence, quand en présence de certains corps ils paraissent si évidemment les sentir, les goûter, les toucher, les voir, les entendre, les juger en un mot dans leurs propriétés particulières! Qu'on assigne à cette connaissance les limites les plus étroites; qu'on la place aussi loin qu'on le voudra de la science, on le peut, à la condition de consulter l'analogie; mais ne pas la croire une connaissance, ne pas concevoir derrière ces sens un quel-

que chose qui ait la faculté de sentir comme nous sentons, ne rien supposer sous ces appareils, n'y pas admettre un esprit qui y soit présent pour recevoir des impressions et des sensations, voilà ce qui n'est plus raisonnable ; car, contre toute vraisemblance, c'est nier que chez les animaux l'œil, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher aient la même destination qu'ils ont constamment chez l'homme ; c'est prétendre que la Providence suit des plans contradictoires et ne donne pas les mêmes fins à des moyens qui sont les mêmes. On ne saurait donc en bonne logique refuser aux bêtes quelque intelligence. Elles ont au moins la sensation ; peut-être même ont-elles plus, et jouissent-elles du sentiment ; peut-être ont-elles à leur manière de vagues idées de l'âme ? N'y en a-t-il pas qui nous comprennent dans nos intentions et nos affections, qui par conséquent comprennent en nous des actes moraux et spirituels ? et si elles portent sur nous de tels jugemens, n'en portent-elles pas sur elles de même nature ? Ne se voient-elles pas également avec certaines pensées et certaines passions ; n'ont-elles pas comme la conscience d'une autre vie que de la vie physique ; ne faut-il pas même qu'elles l'aient pour pouvoir être avec nous en quelque commerce de sentiment ? Quels sont du reste les modes et les lois d'exercice de leur faculté intelligente ? A-t-elle comme la nôtre la triple puissance d'acquiescer, de conserver et de combiner des idées ? a-t-elle, avec la connaissance, la mémoire et l'imagination ? à quelles conditions les possède-t-elle ? selon quel ordre les déploie-t-elle ? Les principes qui la régissent ne sont-ils pas ceux qui nous régissent ? Toute sa constitution en un mot n'est-elle pas comme la nôtre ? Le moyen d'en douter ! L'esprit dans les animaux ne dé-

roge pas à la loi qui est essentielle aux esprits ; placé au dernier rang du monde intellectuel , il est cependant de ce monde , il en suit le système , il en reproduit dans le peu qu'il fait la marche constante et une. Dans la courte carrière qu'il a à parcourir , il procède de la même manière que l'entendement le plus élevé ; il ne va pas aussi loin , mais il va par les mêmes règles. Et en général , de Dieu à l'homme , de l'homme à l'animal , il n'y a pas deux natures , deux essences de pensée , il n'y en a qu'une qu'il partout et sous toutes les formes est toujours la pensée , ou la faculté de juger. La différence est dans le degré , et sans doute elle est grande quand elle est de la raison incréée et absolue aux raisons limitées qui paraissent dans la création ; et là encore , il y a loin des raisons libres et perfectibles aux raisons instinctives et bornées ; mais tout est dans le degré , et au fond il y a similitude. Ainsi , par exemple , il est impossible que la dernière des créatures , qui est douée de perception , scute quelque part une qualité sans croire à un sujet , voie arriver un effet sans concevoir une cause , etc. , etc. Ces jugemens seront confus , obscurs , irrésolus , autant qu'on le verra , mais ils seront certainement , et en vertu des mêmes lois que ceux que porte l'homme.

De ce que les bêtes ont de l'intelligence on pourrait d'avance conclure qu'elles ont aussi de l'affection. Toute force qui se sent , s'aime par-là même , et par-là même aussi jouit , souffre , etc. ; mais indépendamment de cette conclusion , l'expérience est ici si facile et si claire , qu'il faut tout l'aveuglement d'un préjugé systématique pour ne pas voir que les bêtes sont susceptibles comme nous de toutes les émotions qui naissent de l'amour de soi. Aussi , posant ce fait sans chercher à le prouver .

nous nous bornerons à dire qu'il donne lieu naturellement à des réflexions analogues à celles qui viennent d'être présentées au sujet de l'intelligence.

Même remarque sur la liberté. Elle doit être à quelque degré partout où la conscience se trouve elle-même à quelque degré. Ainsi à *priori*, on peut affirmer que l'animal a quelque pouvoir de se posséder et de se diriger, puis qu'il a une certaine capacité de se connaître, et de connaître ses rapports avec les autres êtres; mais l'observation met hors de doute ce pouvoir dont il jouit de se mettre de lui-même en mouvement, de se contenir, de s'abstenir, de délibérer, de se résoudre et d'exécuter : elle prouve il est vrai que ce pouvoir est beaucoup plus faible que celui du même genre que nous avons en nous-mêmes; mais ici encore, comme pour la pensée, c'est dans le degré du développement et non dans la nature de ce développement que réside la différence. La brute n'est pas libre autant que l'homme, mais elle l'est comme l'homme, elle l'est en proportion de tout le reste de ses facultés.

Si elle a les attributs que nous venons de reconnaître, elle a aussi ceux qu'ils supposent; avec l'intelligence, la passion et la volonté, elle a donc l'identité, la simplicité, l'unité, l'activité, elle a le *moi*, ou du moins son *moi*, elle a une âme.

Telles sont les analogies physiques et psychologiques des animaux à l'homme.

De ces analogies naissent nécessairement certains rapports, on ne peut pas dire de société, d'ordre social, mais au moins de vie commune.

En effet, pour ne parler que des animaux domestiques, n'y a-t-il pas entre eux et l'homme une sorte

de rapprochement, au sein duquel ceux surtout qui ont le plus de sa nature sont comme des amis, des compagnons, et tout du moins des auxiliaires? On sait l'attachement de l'arabe pour son cheval, du chasseur pour son chien, et par réciprocité celui du chien et du cheval pour les maîtres qu'ils servent. Sans doute ce ne sont point là des relations qui, à parler légalement, aient réellement le caractère moral; le chien et le cheval ne sont point des personnes, ils n'ont point rang de personnes, ils n'ont ni devoirs ni droits en propre, ils ne font pas avec l'homme société vraiment humaine. Mais cependant ils sont presque comme on dit de la famille, et il ne faudrait qu'un peu d'illusion pour supposer qu'ils en partagent les charges et les bienfaits. Dans tous les cas, ne sont-ce pas des créatures intelligentes dont nous avons besoin et qui ont besoin de nous, dont nous recevons et qui nous rendent de continuels services? Cela suffit bien pour qu'elles soient avec nous dans un commerce qui tienne un peu de celui de l'homme à l'homme. Elles se lient donc à notre destinée, s'enchaînent à notre existence, roulent pour ainsi dire dans notre sphère, poussées par leur instinct ou attirées par notre art. Nous les y retenons par nos soins, nous y sommes leur providence, nous veillons sur elles, nous les gardons, nous les nourrissons et les améliorons, en échange des plaisirs ou des avantages qu'elles nous procurent; car elles nous sont nécessaires à tous les titres et de toute façon. D'abord elles sont entre nos mains des instrumens d'utilité; nous les employons tour à tour soit à la conservation, soit à l'augmentation de notre bien-être matériel. Ensuite elles servent également à la satisfaction de notre goût; elles embellissent notre séjour

de leurs jeux et de leurs mouvemens; elles y apportent leur grace, leur beauté, leur poésie; elles font le charme de la vie des champs. En retour nous les recherchons, nous les ménageons, nous les traitons comme des âmes qui nous sont bonnes. Il n'y a pas jusqu'aux animaux féroces et sauvages qui, s'il nous était possible de les dompter et de les apprivoiser, ne nous parussent, grâce à leur nature sensible et intelligente, faits pour vivre avec nous dans une sorte d'union.

Et en général l'humanité, qui a pour toute la nature de visibles sympathies, en a surtout pour les animaux.

Il ne faudrait pas toutefois entre les deux termes de ce rapport ne voir que ressemblance, rapprochement et affinité; il y a aussi dissemblance, séparation et éloignement.

Au physique d'abord; car, tout compris, l'organisation humaine est certainement très supérieure à celle même des espèces qui sont le plus favorisées. Elle a une beaucoup plus grande aptitude à l'industrie, à l'art, à une foule d'actes difficiles, délicats et compliqués. Il ne lui manque aucun des sens dont jouissent ces espèces, il est même probable qu'elle en a plus ou qu'elle les a plus variés, plus riches, plus étendus; que si en quelque point elle ne les a pas aussi fins et aussi exquis, c'est un bien mince désavantage en comparaison des autres facultés qui lui assurent la prééminence; elle a surtout la parole, qui met entre l'homme et la brute une distance infinie. Celle-ci par son mutisme est condamnée à ne pas sortir d'un certain ordre de perceptions; l'autre au contraire, grâce à la voix, peut s'élever de la sensation à la pensée la plus abstraite; il a dans cet instrument un moyen illimité

de développer, de combiner, de multiplier ses idées; la bête est impuissante à rien faire de semblable; faute de mots, elle n'a de notions que celles qu'elle tient de l'instinct.

Si l'on remarque en outre que le corps humain nni à une ame plus parfaite est par-là même sous une influence plus efficace et plus heureuse; si l'on a égard à l'action qu'il reçoit du principe moral, aux qualités qu'il lui emprunte, aux vertus qu'il lui doit, et qu'on se rappelle tout ce que nous avons dit qu'il est capable de devenir par la présence d'une volonté vive, forte et constante; comment il peut se transformer, se fortifier, se préserver; se prêter aux situations les plus laborieuses et les plus dangereuses; résister aux fatigues, échapper à la maladie, prendre en un mot dans une idée, dans un pur fait d'esprit une trempe de vie que sans cela il n'aurait jamais eue; on concevra certainement quelle supériorité lui donne sur un organisme moins bien servi la relation dans laquelle il est avec une force plus intelligente.

Il faut dire encore qu'à la faveur de cette même relation il se trouve sous la conduite d'une espèce de providence, qui par les plans qu'elle imagine et la sagesse qu'elle déploie, par industrie et vigilance; le garantit ou le guérit des maux auxquels il est sujet; le maintient ou le met en possession des biens qui lui conviennent. Telles sont les différences les plus saillantes, physiologiquement, qui se trouvent entre l'homme et les animaux. Elles nous font pressentir celles qui tiennent au point de vue psychologique.

La principale, celle dont les autres ne sont que des conséquences, vient immédiatement de la pensée. La pensée est dans les bêtes; mais comment y est-elle?

évidemment instinctive. Elle ne renferme du moins que fort peu de réflexion, et n'est guère susceptible de perfectionnement et de progrès. Elle peut parvenir jusqu'à un certain sens des choses et de leurs rapports, mais elle ne va pas jusqu'à la science; elle n'est jamais philosophique. Elle est en outre très bornée, très étroite dans ses idées. Son horizon n'est pas le nôtre, elle est comme enchaînée à un cercle qui lui a été tracé, et dont jamais elle ne franchit ni ne dépasse les limites. Chaque espèce a ainsi ses perceptions déterminées, et en quelque sorte son compte fait d'impressions et de sensations, et dans chaque espèce les individus ont tous aussi à peu près le même lot de connaissance. Surtout nul ne semble avoir conscience de moralité, c'est-à-dire prévoir un but, se croire chargé de le poursuivre, se sentir un droit en conséquence. L'idée du bien tel que nous le concevons, d'un bien en vue duquel nous devons et pouvons faire toutes les actions qui s'y rapportent, cette idée de haute raison, est celle de l'homme sans partage, elle ne lui est pas commune avec les bêtes. Celles-ci ignorent ce que c'est qu'une loi qui, en imposant une obligation, donne, consacre et légitime tous les moyens de la remplir; elles l'ignorent en ce qui les regarde, en ce qui regarde leurs pareilles, en ce qui nous touche nous-mêmes; elles l'ignorent absolument, en sorte que dans toutes leurs relations soit entre elles, soit avec nous, elles n'ont nul sentiment du juste et de l'injuste, de l'honnête et du deshonnête; elles ne comprennent réellement que la peine ou le plaisir dont elles peuvent être tour à tour le sujet et la cause; elles ne voient au lieu de devoir qu'entraînement et nécessité, au lieu de droit qu'impulsion, emploi brutal de la force; en un mot, elles n'ont nulle

notion de responsabilité et d'inviolabilité. Si quelques-unes paraissent céder dans les actes auxquels elles se livrent à une sorte d'instinct ou de sentiment moral, tel que l'amour de la famille, le désir de la gloire, l'émulation etc., à le juger sans illusion, on y reconnaît bien plutôt la pensée d'un besoin pressant et irrésistible que celle d'un motif raisonnable et obligatoire. C'est si l'on veut, peut-être, une lueur de moralité, mais qui ne s'étend ni ne se développe et demeure éternellement voilée et obscure.

Ce que nous venons de dire au sujet du bien, peut être également dit au sujet du beau et du divin; au sujet même de l'utile. Les bêtes n'en ont, si elles en ont, que de confuses aperceptions, et des vues vagues, qui ne s'éclairent pas.

Ainsi point d'autre similitude entre leur esprit et l'esprit de l'homme, que celle qui tient aux idées les plus infimes et les plus bornées.

Par conséquent point d'autre similitude entre leurs affections et ses affections que celle qui tient aux passions du plus bas degré et du dernier ordre.

Il n'y aura donc de commun de l'une à l'autre espèce que les *appétits* et les *répugnances*, pourvu encore que ces mouvemens ne soient point pris dans le cœur humain à l'état de réflexion; car alors ils ne ressemblent plus aux mouvemens de la brute, qui sont et restent toujours à peu près irréfléchis. Il y aura encore quelque analogie sous le rapport des inclinations ou des aversions sociales, si l'on s'arrête aux points de vue les plus circonscrits et les plus étroits; mais au-delà il ne se présentera que différences et distinctions; et par exemple on n'observera pas, même chez les espèces les plus élevées, trace des émotions qui dans notre ame

naissent des notions d'art, de morale, de politique et de religion; on n'y verra rien, par exemple, qui rappelle les sentimens soit bienveillans, soit malveillans, que nous éprouvons envers nos semblables, selon que nous les jugeons bons ou mauvais, vertueux ou vicieux, dignes ou indignes d'estime; à plus forte raison les sentimens que nous inspirent la croyance à un Dieu souverainement parfait.

Il en sera de même de la liberté. En la reconnaissant dans les animaux, il faut l'y reconnaître telle qu'elle y est; c'est-à-dire, comme la faculté de se posséder et de se gouverner dans les limites resserrées que lui trace une intelligence sans portée ni progrès, et surtout sans moralité. En sorte que réellement une telle liberté, très restreinte en toute chose, est surtout incapable de vertu et de vice, de mérite et de démérite, et ne s'élève jamais au-dessus de certains actes, sans caractère légal, et d'ailleurs très faciles à accomplir ou à éviter.

D'où l'on peut, sans crainte d'erreur, conclure que les animaux sont sans doute des âmes, mais ne sont pas des personnes.

Et s'ils ne sont pas des personnes, on peut encore conclure que l'espèce de société que nous formons avec eux n'est pas celle dans laquelle nous vivons avec nos semblables, ou plutôt qu'elle n'est point une véritable société, mais un simple rapprochement qu'établissent et maintiennent certaines affinités. En effet, nous ne sommes avec eux dans aucun des rapports que nous avons d'homme à homme, de continent à continent, de pays à pays, de citoyen à citoyen, de membres de la famille à membres de la famille. Il n'y a de nous à eux ni droit humain, ni droit des gens, ni droit national, ni droit civil; il n'y a ni constitutions, ni institu-

tions ; tout se réduit à un régime plus mécanique que moral auquel nous les soumettons dans l'intérêt de notre existence , et qui nous-mêmes ne nous oblige pas comme nous oblige l'ordre social.

Ce qui ne veut pas dire que nous n'ayons aucune règle de conduite à suivre à leur égard , et que nous ne soyons tenus à rien en tout ce qui les touche ; loin de là , puisqu'au contraire il peut y avoir folie , imprudence et même vice à abuser ou à ne pas bien user des moyens qu'ils nous fournissent. C'est ce que nous expliquerons quand nous traiterons de la morale. Mais nos devoirs envers les bêtes , en tant qu'elles font partie d'un système qu'il est bien de ne pas troubler , qu'il est mieux encore de perfectionner , en tant surtout qu'elles y sont pour nous des auxiliaires nécessaires et des agens excellens pour accomplir notre destination, ces devoirs , quoique très réels , ne sont cependant pas de la même valeur que ceux qui nous lient envers nos frères ; ils n'en ont pas la sainteté , ils ne se rapportent qu'à des choses , tandis que les autres regardent des personnes.

Telles nous paraissent être dans leur généralité les relations de l'homme à l'animal.

Embrassons maintenant d'un seul coup d'œil celles qu'il a avec le reste de la nature , c'est-à-dire avec les végétaux , les minéraux , les lieux et leurs diverses circonstances , les terres et les eaux , les continents et les îles , les mers et les fleuves , puis les températures , les climats ; le sol et ses produits ; n'oublions pas même dans

cet ensemble les astres et leur cours, et l'influence qu'ils exercent. Telle est en effet toute cette nature que nous trouvons par-delà les hommes et les animaux.

En quels rapports sommes-nous donc avec toutes ces existences ? ou en d'autres termes, que sont-elles pour nous ? que sont-elles, considérées non pas une à une et dans le détail, mais dans le système qui les comprend toutes ? Qu'est-ce que ce vaste objet en présence duquel nous sommes placés ? En un mot, qu'est-ce que la nature ?

Elle a d'abord, comme nous-mêmes, une véritable organisation ; elle a des appareils au moyen desquels elle déploie son action. Elle en a dans les plantes, elle en a dans les pierres, elle en a partout où il se trouve quelque portion de matière ; car nulle part la matière n'est à l'état de chaos, et n'offre l'absence complète d'agencement et de combinaison. La disposition des parties et leur arrangement pour un but sont sans doute moins avancés dans certains corps que dans certains autres, ce qui fait qu'on les appelle relativement inorganiques ; mais au fonds ils sont cependant composés et ordonnés dans une fin déterminée, ils ont leurs fonctions et leur vie ; dans la plus simple juxtaposition, il y a au moins le mécanisme nécessaire à la production de la résistance ou du choc ; on y voit au moins le phénomène d'une force de cohésion. Ainsi ce n'est pas seulement dans la première des créatures, c'est dans toutes jusqu'à la dernière que se montre la loi qui assemble les molécules, les groupe et les incorpore.

Nous ne voulons ni ne pouvons décrire tous les modes de composition et d'organisation ; toutes les formes de la vie que présente l'univers dans son immense variété ; ces questions sont du ressort de théories par-

ticulières, auxquelles on peut, si on le veut, recourir pour plus de lumière. La botanique, la minéralogie et la géologie, avec les sciences qu'elles supposent, avec la chimie et la physique, dans leurs branches diverses, voilà ce qu'il faudrait savoir pour passer en ces matières des vues générales aux vues particulières, de la philosophie aux spécialités. Tel n'est point notre plan, et en conséquence nous nous renfermons dans le sujet qui nous regarde, nous bornant à indiquer celui qui regarde les naturalistes.

Le monde a comme l'homme son existence organique, a-t-il aussi comme lui son principe animateur, sa force, sa vie intime?

Que connaissons-nous du monde au moyen de nos sens? des compositions et des décompositions, des attractions et des répulsions, plus simplement des déplacements, plus simplement encore des mouvemens. Des molécules qui se meuvent, si l'on admet les molécules, et dans tous les cas des élémens qui ont pour propriété la mobilité; des faits dans lesquels paraît certainement quelque action; toujours et partout des changemens d'état et de rapport, voilà ce que nous savons des existences extérieures par l'expérience et l'observation. Nous ne *percevons* par conséquent que des phénomènes, des effets; nous percevons bien des effets que nous nommons causes relativement à d'autres effets qu'ils précèdent et qu'ils concourent à produire; mais ce ne sont point de vraies causes, de celles qui ont en elles-mêmes l'activité et la puissance, et auxquelles revient finalement tout ce qui n'est que moyen, acte secondaire et instrument. Celles-là nous ne les saisissons pas d'une manière immédiate; nous n'en avons la *sensation*, ni dans nos semblables dont la conscience ne se révèle

à nous que par des signes, ni dans les animaux dont la spiritualité ne paraît que par reflet, ni à plus forte raison dans tout le reste, où l'être intime est encore plus secret, et plus enveloppé. Et même, on peut l'affirmer, il n'y a de cause à nous connue directement et sans milieu, que celle qui est en nous, qui est nôtre, qui est nous, et dont nous avons le sentiment direct et immédiat. Mais nous jugeons par analogie de toutes celles dont nos sens nous attestent les phénomènes; nous jugeons donc de celles du monde sur les données que nous en avons, nous les concevons sur ces données. Or, comme ces données sont en dernière analyse de l'action et du mouvement, nous les concevons comme motrices, comme productrices de mouvement, comme principes de vie et d'action. Nous les faisons à notre image, autant du moins que nous le permet une raisonnable analogie. De là, non pas ces âmes, car elles n'ont point la conscience, mais ces forces de la nature qui ont cependant quelque chose des existences spirituelles; car s'il leur manque l'intelligence, et ce qui naît de l'intelligence, si elles n'ont pas psychologiquement, c'est-à-dire *sciemment* l'idée, l'amour et le vouloir, elles les ont *ontologiquement*, puisqu'il y a toujours en elles quelque signe de pensée, quelque tendance à se conserver, et comme une espèce de détermination, toutes qualités qui dans les êtres doués de sentiment deviennent l'intelligence, l'affection et la volonté¹. Ces forces ne sont pas des esprits, mais elles n'en sont pas le con-

¹ Quoique cette manière de considérer les forces de la nature doive bientôt être justifiée par les développemens qui suivront, elle est peut-être présentée ici avec trop de concision pour être comprise et admise par tous les lecteurs. Il nous semble donc, en

traire. Elles ont vie comme la force humaine ; elles ne le savent pas, et faute de le savoir elles ne jouissent pas des mêmes facultés ; mais c'est là toute la différence. La nature, ainsi que l'homme, est une pensée de la Providence ; comment en douter en voyant l'ordre et les lois qui la régissent ? Seulement elle ignore ce qu'elle est ; elle n'a pas son secret, et en conséquence elle suit sa voie aveuglément et fatalement ; elle

y repensait, qu'il est bon, avant d'aller plus loin, de donner quelques explications.

Ce que nous voulons dire quand nous disons que la nature, envisagée dans sa vie, dans ses forces, a de l'analogie avec l'homme, et porte en elle comme des traces des attributs qui le distinguent ; c'est qu'elle n'est pas l'antithèse, la contradiction radicale de l'existence humaine, mais une simple gradation, à distance il est vrai. Elle est sortie de la même main, elle a été faite, selon le même plan ; mais pour le besoin de la création, qui devait offrir dans son unité une infinie variété, elle n'a pas eu parité, mais seulement analogie et similitude éloignée avec la première des créatures ; elle n'en a reproduit les traits qu'avec une sorte d'enveloppement et sous des formes épaisses, grossières et peu vivantes. L'homme a été dit un petit monde (microcosme), ce qui signifie un monde en petit, pris dans ce qu'il a de plus parfait : ne pourrait-on pas dire, dans le même sens, que le monde aussi a de l'homme, quoique avec une grande imperfection ? La nature et l'humanité ne sont-elles pas comme deux sœurs, dont la première, il est vrai, a été et devait être moins bien dotée que la seconde, mais cependant n'en est pas moins l'enfant de la même famille, la fille du même père ?

En effet, pour peu qu'on ait de cet esprit de comparaison qui ne tient pas compte seulement des rapports les plus visibles, mais s'étend au-delà, et ne craint pas d'en reconnaître d'obscur et de secrets, pourvu qu'ils soient réels, ne voit-on pas que des créatures physiques et matérielles aux créatures morales, il y a au moins cette relation, savoir, que les premières ont, il est vrai

ne fait que ce que lui fait faire une puissance supérieure.

Telles sont les conclusions que nous permettent de tirer les faits que nous connaissons par le moyen de nos sens. Dans nos semblables et dans les animaux ils nous révèlent de l'activité; ils nous en révèlent également dans les autres êtres de l'univers.

Ainsi le monde est vivant, animé, plein d'énergie :

sans conscience, mais ont en réalité les propriétés qui dans les secondes sont dégagées, développées, produites à l'état de conscience ?

N'y a-t-il pas de la pensée en vie et en action, de la pensée efficace, puissante et créatrice, non pas seulement dans les animaux, où elle est presque comme dans l'homme, mais dans la plante et dans la pierre ? dans la plante qu'elle fait germer, prendre tige et feuillage, porter fleurs et fruits, et accomplir par tous ces actes le phénomène de la végétation ; dans la pierre, qu'elle construit avec une géométrie si savante et de si réguliers arrangemens ? N'est-elle pas partout où il y a ordre ; et y a-t-il rien où ne soit l'ordre ?

De même aussi l'amour. Il existe dans la nature, quoi qu'il n'y soit pas un sentiment : oui, la nature a son amour. Ces attractions et ces répulsions, ces compositions et ces décompositions, ces tendances de toutes sortes dont elle est le principe, toutes semblent autant de signes de ses appétits ou de ses répugnances, on pourrait presque dire de ses passions. Le mouvement n'est de toute part que la traduction de cet amour dont elle est pleine à son insu. Si tout être tend à être, à accomplir sa destinée, intelligent ou non, il est certain qu'il a en lui quelque chose qui le porte à faire son bien ; et ce quelque chose est l'amour de soi ou un attribut qui y ressemble ; c'est l'amour de soi dans les esprits, et dans les forces inintelligentes un mouvement qui a le même but.

Enfin, il n'y a pas dans la nature de liberté et de volonté ; mais n'y a-t-il pas cependant direction d'action, détermination et

il a la force sous d'autres formes et avec d'autres attributs que les ames; il n'agit pas avec les mêmes appareils; il n'y déploie pas les mêmes facultés; au lieu d'avoir pour instrument et moyens de production des organes comme les nôtres; il a les plantes; les minéraux; au lieu d'y paraître avec la conscience, l'affection et la liberté, il n'y paraît qu'avec la puissance de végéter et de minéraliser; mais tout cela n'empêche pas qu'il ne soit actif, très actif, tellement même que quelques-uns ont été jusqu'à croire qu'il n'est pas autre chose, et qu'il n'a en lui aucun élément qui réellement soit inerte. Quoi qu'il en soit de cette opinion, le monde

marche réglée? et cela n'équivaut-il pas, dans les êtres privés d'idée, à la volonté dans l'ame humaine? N'est-ce pas leur manière à eux de faire ce qu'ils doivent, et de remplir leur destination? n'est-ce pas comme une disposition à vouloir réellement, à se posséder et à se gouverner, si un jour ils recevaient de Dieu l'esprit et la conscience?

Voilà dans quel sens nous entendons que la nature participe, quoiqu'à une distance infinie, aux attributs de l'ame humaine, et nous croyons ce sens vrai: voyez plutôt les poètes, ces juges sans doute passionnés, mais cependant dignes de quelque foi, des merveilles de la nature. Quoiqu'ils ne se tiennent pas, comme les savans, dans l'exacte vérité, ils ne se jettent pas néanmoins dans le faux et l'absurde: ils idéalisent dans leurs conceptions, mais ne contredisent pas la réalité. Hé bien! les poètes, dans leur enthousiasme, prêtent peut-être à la nature une vie plus développée, une ame plus déliée que celle qu'elle a réellement, mais ils sentent qu'elle a sa vie, ils sentent qu'elle a son ame, et c'est pourquoi ils la chantent; ils n'auraient point de chants pour elle s'ils n'y voyaient que de la matière; il n'y a poésie que dans la vie. Ils l'exaltent donc sans doute en l'animant de pensée, d'amour et de volonté; mais c'est qu'ils y ont d'abord perçu, avec un sentiment exquis, les germes enveloppés de pensée, d'amour, d'action et de volonté, qu'elle porte en son sein, à l'image de l'humanité.

est pourvu d'une propriété de mouvoir et de faire vivre qui lui donne avec un autre monde, celui des âmes et des esprits, un rapport continuel d'action et de réaction. Il peut nous causer des impressions, comme nous lui imprimer des impulsions; il peut nous exciter à penser, à sentir, à vouloir, comme nous à opérer des compositions, des décompositions, des déplacements et des mouvemens; nous sommes agens vis-à-vis de lui, et il est agent vis-à-vis de nous; nous sommes lui et nous à deux de jeu, pour ainsi dire.

La nature et l'humanité sont deux ordres de puissances, ou plus simplement deux puissances qui ont chacune leur rôle dans le grand drame de la création: parce que l'humanité y a la part la plus élevée et la plus brillante, parce qu'elle y est l'esprit, le principe moral, la représentation la plus fidèle de la Providence céleste, la nature n'en a pas moins ses attributions et son emploi. Sur ce théâtre de l'espace, où tout doit se passer, c'est elle en quelque sorte qui a le soin de la matière, qui dispose les lieux, qui partage le temps, qui fournit à sa compagne l'air, l'eau, la lumière, et tous les biens qu'elle recèle avec abondance en ses entrailles; c'est elle qui l'environne des merveilles sans nombre de la terre et des cieux, qui multiplie, diversifie et renouvelle autour d'elle, par une action inépuisable, ces vivantes décorations dont l'effet est si beau; c'est elle encore qui, par les impressions dont elle la frappe et la remue, l'excite, la provoque, la met à l'épreuve de ces grands travaux dont les âmes sortent plus fortes quand elles savent bien les supporter. Elle est pour l'humanité un allié nécessaire et une force indispensable. L'humanité, de son côté, ne reste pas inactive et ne demeure pas sur le théâtre laissant

tout faire à la nature ; loin de là , elle paraît partout , se porte partout , se mêle à tout , remplit le monde de sa présence , est le grand personnage de la création ; tandis qu'ailleurs rien ne se fait que par mouvemens nécessités , aveugles et matériels ; en vertu de son essence , elle ne produit rien qui ne représente à un degré plus ou moins haut la pensée , l'affection , la liberté et la volonté ; elle de moins , et avec elle ce qui lui ressemble sous quelques rapports , et il n'y aurait plus dans l'univers que la vie brute et matérielle ; la vie morale y manquerait ; s'il s'y trouvait encore de la pensée , c'est-à-dire des êtres pensés , il ne s'y trouverait plus d'êtres pensans ; l'amour n'y serait plus , mais seulement une tendance aveugle et ignorée à la conservation et au développement ; il n'y aurait plus de volontés , mais de simples directions sans conscience ni libre arbitre ; de la sorte l'œuvre de Dieu n'aurait pas son achèvement ; commencée et préparée aux derniers rangs des existences , elle ne serait pas continuée , perfectionnée et comme résumée avec toute son excellence dans les créatures supérieures ; elle serait informe , faute de gradation.

L'humanité est précisément ce complément nécessaire que Dieu lui a destiné : les facultés qu'elle déploie à côté de celles de la nature les reproduisent , mais les dépassent , et en sont , on peut le dire , la plus haute expression ; ce sont les mêmes facultés élevées à l'état de conscience , et placées par conséquent dans un ordre où n'entrent pas les puissances inintelligentes. Nous sommes sur cette terre une Providence après la Providence ; le reste n'y est que providentiel. De là la manière dont nous intervenons dans toutes les choses d'ici-bas. Nous ne les créons pas , parce que nous ne créons rien à pren-

dre le mot à la rigueur, mais nous les combinons et les modifions avec un pouvoir illimité; nous les rallions à notre personne, nous les tournons à nos desseins; et pourvu que nous marchions bien dans les voies de la Divinité, à l'image de la Divinité, nous en devenons en quelque sorte les maîtres et les conducteurs. Notre empire est immense : il embrasse tous les corps, même les plus éloignés et les plus inaccessibles; ils s'étend jusqu'aux astres, que la science par ses calculs met en quelque sorte à notre service. Nous avons donc bien notre action en présence de celle du monde, nous l'atteignons comme il nous atteint, nous l'impressionnons comme il nous impressionne, avec cette différence à notre avantage, que nous avons, par rapport à lui, un mouvement que nous pensons et que nous pouvons diriger, tandis que lui, par rapport à nous, n'a ni sens ni volonté. Aussi lui faisons-nous beaucoup plus qu'il ne nous fait; il ne nous perfectionnerait pas, et nous pouvons le perfectionner; il ne saurait nous donner plus de sagesse et de puissance, plus de vertu et plus de bonheur; il ne saurait diriger les impressions dont il nous affecte dans un but d'éducation et de civilisation; nous au contraire nous pouvons ordonner les opérations auxquelles nous le soumettons de manière à concourir à son meilleur développement; nous pouvons jusqu'à un certain point l'élever et le civiliser, le faire participer à nos progrès; le lier à notre condition, l'associer à notre existence. N'avons-nous pas l'industrie, non-seulement pour profiter des trésors qu'il renferme, mais encore pour en augmenter la valeur et le prix? N'avons-nous pas tous les arts pour conserver et cultiver les beautés dont il est plein? N'y a-t-il pas en un mot toute une nature de notre façon, que nous avons comme apprivoisée, qui est à

nous, nous obéit, et se laisse traiter selon nos besoins, arranger selon nos goûts? L'air, l'eau, la lumière, le sol et tout ce qu'il couvre, toutes ses richesses et toutes ses merveilles, ne savons-nous pas nous en emparer pour en tirer à notre gré le parti qui nous convient? Rien ne résiste ou n'échappe à nos recherches et à nos entreprises; et si nous ne sommes pas tout-puissans, nous sommes au moins très-puissans, nous le sommes jusqu'à des limites qu'on ne saurait assigner et qui se reculent de jour en jour.

Ainsi la nature et l'humanité ont action l'une sur l'autre; ce sont deux forces très-distinctes et en même temps très-unies; il ne faudrait pas les assimiler, encore moins les identifier; mais il ne faudrait pas les séparer, et supposer qu'elles n'ont entre elles rien de commun et d'harmonique. Elles vivent chacune de leur vie propre; mais elles vivent en rapport, on dirait presque en famille; ce sont les deux filles du même père; elles n'ont pas même condition, mêmes facultés et mêmes attributs, mais cependant elles sont sœurs, et leurs relations sont intimes, constantes, inévitables.

Cette explication, comme on le voit, s'écarte également de deux opinions que nous allons rapidement indiquer et combattre : l'une, par un faux raffinement de doctrine spiritualiste, prétend donner à l'homme une place si relevée qu'elle l'exalte outre mesure, et que pour plus de distinction, elle ne le met pas seulement au-dessus mais en dehors du monde matériel; elle ne le fait pas de ce monde, et le traite en quelque sorte comme un esprit pur, comme un ange, qui n'aurait rien

à démêler avec les choses de la terre; elle lui montre la matière comme une existence inférieure qui doit lui être indifférente, et en conséquence elle lui trace un genre de vie tout ascétique qui ne va à rien moins qu'au renoncement à tout soin et à tout devoir relatifs à la terre; c'est un mysticisme à la fois métaphysique et moral, dont le vice est à ces deux titres de méconnaître la nature et la destination de l'homme dans son rapport avec l'univers.

La seconde de ces opinions aussi engouée de matérialisme que l'autre l'est de spiritualisme, rapportant tout aux molécules et au système qu'elles composent, ne voit dans l'ame qu'un effet, qu'un jeu particulier de ce mécanisme immense dont l'espace est le théâtre; aussi loin de séparer, ou même de distinguer l'humanité de la nature, il l'y rattache, l'y fait rentrer, l'y confond intimement, et en conséquence elle ne lui propose d'autre fin de son existence que de vivre pour la matière et de s'y dévouer sans réserve : théorie et pratique aussi fausses l'une que l'autre, puisque ce n'est pas là la vérité ni sur ce qui est en principe, ni sur ce qui doit être en action.

La vérité est que l'homme et le monde *sont* tous deux; tous deux distincts mais tous deux unis, faits également l'un pour l'autre, liés ensemble par un commerce continu et régulier d'impressions et d'impulsions; ils ne naissent pas et ne viennent pas le premier du second, ou le second du premier, ils ne doivent et ne peuvent pas se fondre entre eux et s'unifier; mais soumis à une même loi, appartenant au même Dieu, dont ils sont deux productions admirablement concertées, ils doivent autant que possible se développer et se perfectionner dans un mutuel accord; la tâche d'un tel con-

cours de progrès et de bien, étant remise à celui des deux qui a mission d'intelligence, de liberté et de travail. Ainsi l'homme a la charge pour sa propre amélioration, non pas sans doute de sacrifier sa personne et son ame au culte de la nature, mais de n'y pas rester indifférent, étranger et inutile, de s'y appliquer au contraire de toute sa pensée et de tous ses moyens. Par devoir envers lui-même, en vertu de l'obligation qu'il a de vivre selon l'ordre, il est tenu envers le monde physique avant tout de ne pas le troubler, et puis ensuite de le conduire, de le perfectionner avec amour; et comme ce monde offre deux faces, celle de l'utile et celle du beau; ne pas abuser des choses utiles, ne pas les perdre, ou les consommer sans profit ni économie, bien user au contraire des avantages qu'elles présentent, et en augmenter le prix; ne pas gâter les belles choses, et autant qu'il se peut ajouter à leur charme, ne leur rien ôter de leur grace et de leur grandeur naturelles, les embellir de tout ce que l'art peut leur prêter de merveilleux, telle est la règle de conduite qu'il doit suivre envers les agens dont se compose la nature. Nous l'indiquons d'avance ici, comme conséquence des idées qui viennent d'être exposées; mais nous n'en traiterons qu'en morale, parce que ce sera là la vraie place des considérations plus étendues auquel ce sujet donne naissance.

DE L'HOMME

DANS SES RAPPORTS AVEC LES ÊTRES

QUI SONT AU-DESSUS DE LUI.

Telle est maintenant la question que nous devons nous proposer ; car après avoir montré quelles sont pour l'homme les existences placées soit à son rang, soit à un rang inférieur, ce qui reste à faire est de rechercher ce que sont pour lui les existences qui sont au-dessus de lui.

Or, de ces existences il n'en est qu'une avec laquelle il ait des relations vraiment accessibles à la science. Les autres sont ou peuvent être, mais possibles ou réelles, elles sont dans un ordre de choses où la pensée ne les conçoit pas d'une manière assez claire pour déterminer philosophiquement leur condition et leur nature. Ainsi pour le spiritualiste conséquent et croyant, il est certain que des âmes qui ont passé sur la terre vivent meilleures et plus pures dans un monde supérieur au nôtre ; et il n'est pas improbable que des intelligences créées dès le principe sur-humaines tiennent de l'homme à l'être divin tous les degrés par lesquels le fini se rapproche de l'infini ; mais ces âmes et ces intelligences, que sont-elles pour nous et dans quels rapports nous

trouvons-nous avec elles? Qui le sait et en a l'idée? on peut dans ces momens d'extases religieuses et de vues divinatrices où parfois la conscience a des clartés singulières, pressentir, soupçonner quelque chose de ces mystères, mais il n'en reste jamais assez à la réflexion et au raisonnement pour en tirer une explication véritablement scientifique. Ce sont problèmes retranchés du domaine de la connaissance, au moins dans l'état présent de notre vie et de notre esprit; ils se posent, et ne se résolvent pas, et sans doute la Providence a eu ses fins en les laissant dans de telles obscurités; ils en sont plus solennels, plus saints, plus imposans; ils donnent plus à penser, et inquiètent plus la raison.

Quant à Dieu, s'il n'est pas possible de pénétrer jusqu'aux profondeurs de son essence et de sa nature, si là aussi bien des questions nous troublent et nous accablent, si tant de vérité, et une si haute vérité, la pleine et grande vérité nous déborde et nous échappe, et si nous trouvons toujours assez de mystères indicibles dans les magnificences de la création et la majesté du créateur, du moins y a-t-il là quelque lumière, et des rayons percent-ils de ce soleil des intelligences jusqu'à nos humbles et faibles yeux. Ce sont de telles perfections que, quelque impuissance que nous ayons à les saisir en elles-mêmes et à les égaler par la pensée, elles nous sont cependant accessibles et manifestes jusqu'à un certain point; elles ne se livrent pas entières à nous, pures et infinies comme elles sont, mais elles paraissent sous voiles, et deviennent intelligibles par symboles et par signes. Nous nous bornerons donc dans l'ordre supérieur des existences non-humaines à connaître Dieu dans ses rapports avec les créatures de notre espèce.

Nous n'entendons pas néanmoins faire un traité de

théologie; nous résumerons seulement les principales idées de la philosophie religieuse.

Commençons par dire que la question de savoir si Dieu *est* n'en est pas une, à proprement parler. Car de soi il est évident, quelque hypothèse qu'on fasse d'ailleurs, que rien ne commence à être sans avoir sa raison d'être, et qu'à la source du créé se trouve nécessairement l'incrée, substance et cause de tout ce qui est. Si l'on dispute de quelque chose, ce n'est pas de l'existence, mais des modes d'existence, des facultés et des attributs de l'être premier et divin. Il n'y a donc pas à démontrer un point de religion compris et admis par tous; il n'y a qu'à le poser et à l'énoncer comme un axiome, ou du moins comme l'application la plus immédiate d'un axiome, qui ne saurait être contesté (le principe de causalité).

Ainsi le vrai sujet de toute recherche théologique ne consiste réellement que dans les attributs de la Divinité.

Quels sont donc ces attributs? tous ceux que les créatures nous font concevoir dans le créateur; car elles nous montrent ce qu'il est, de même qu'elles nous prouvent qu'il est. Or les créatures, quelles qu'elles soient, sont toutes des existences contingentes, temporaires, locales et finies, incapables par conséquent de se suffire à elles-mêmes; elles se rattachent donc nécessairement à un être absolu, éternel, immense, infini, se suffisant et suffisant à tout. Elles ne sont point par elles-mêmes, elles pourraient être ou n'être pas, elles ne seraient pas sans quelque chose qui de soi fût et eût

puissance; c'est pourquoi il y a à l'origine une substance toute substance, une cause qui n'a point de cause, un principe qui ne dépend de rien. Elles ont commencé et elles finissent, elles se succèdent les unes aux autres, elles occupent différents points dans la durée, elles n'ont pas *tout* le temps; mais si elles ne l'ont pas, quelque chose l'a, car il est, et par-là même il faut bien qu'il y ait de l'éternel, de ce qui ne commence ni ne finit, ne suit rien ni n'est suivi de rien, demeure sans date comme sans âge : de même aussi pour l'espace, nulle d'entre elles n'y est partout, chacune y a sa place, et s'y trouve dans ses limites; cependant l'espace est là, dans son immensité; par quelle raison s'il n'y avait rien qui dépassât toute mesure et fût au-delà comme en-deçà de tout? Puisque telles sont les créatures, puisqu'elles ne vivent qu'à condition et n'ont du temps et de l'espace qu'une portion déterminée, il en résulte naturellement que les facultés dont elles jouissent, quelle qu'en puisse être d'ailleurs l'excellence relative, n'ont jamais qu'un exercice imparfait et fini; il y a borne de toute manière; puisque tel est le créateur, puisqu'il est absolument, éternellement, immensément, il serait contradictoire que sa nature fût défectueuse et imparfaite; aussi est-elle parfaite de toute perfection, et vraiment infinie. Enfin pour résumer, le fini a besoin de tout, il ne tire rien de lui-même, il n'a rien que d'emprunt; il n'a de l'être que parce qu'il y a l'être, du temps que parce qu'il y a le temps, du lieu que parce qu'il y a le lieu; il est ainsi hors d'état de se suffire à lui-même; l'infini au contraire qui fournit tout cela et à qui rien ne saurait manquer, a la plénitude de l'être.

Pour rejeter ces conclusions il ne faudrait rien moins que nier les existences secondes, temporaires, locales

et finies; ce qui serait absurde; ou nier leur relation avec une existence première, éternelle, immense et infinie; ce qui ne serait pas moins déraisonnable.

Ainsi Dieu a certainement tous les attributs que nous venons de voir. Il les a même, on pourrait dire, aux yeux de toutes les intelligences, puisqu'il n'en est aucune qui sur les données du contingent et du fini ne conçoive le nécessaire, l'absolu, l'infini. Quelle raison ne comprend et n'admèt avec foi qu'il n'y a du créé que par l'incrée, de la durée que par l'éternité, et de l'étendue que par l'espace? c'est d'une évidence qui ne trompe personne. Aussi toutes les religions, quand on les dépouille de leurs formes pour les prendre dans leur sens intime et métaphysique, paraissent-elles unanimes sur tous ces points divers.

Poursuivons nos déductions.

C'est une conséquence évidente de tout ce que nous avons dit que l'homme et la nature ont tous deux également, quoique sous des formes différentes, l'activité en partage. La cause qui les a faits est donc aussi active; elle est une force, ou plutôt *la force*; celle qui est par excellence, et qui a pour caractères la nécessité, l'éternité, l'immensité et l'infinité.

Comment ne pas le reconnaître en voyant se produire les uns *après* les autres et les uns *hors* des autres, ces innombrables existences qui toutes vivent et agissent et se répandent incessamment dans le temps et l'espace sans jamais les combler? D'où vient tant de mouvement, qui se montre sous tant de modes, avec tant de diverses propriétés? Qu'est-ce que ce principe de tous les êtres qui les crée et les anime sans épuisement et sans fin, sans limites d'aucune espèce? Est-ce un Dieu qui ne fait rien, un Dieu mort et immobile,

une pure essence sans vertu? Non, c'est la vie même à sa source et dans toute sa plénitude; c'est l'énergie de tous les temps et la puissance de tous les lieux, c'est la force absolue.

Voilà encore une vérité sur laquelle il n'y a pas eu de véritables dissentimens. Elle n'a même été niée que par un système singulier, qui dans sa préoccupation pour l'unité suprême a tellement dédaigné et rejeté la pluralité, qu'il a fini par la regarder comme une illusion et une vaine apparence. Et alors il n'a plus tenu compte du nombre et de la variété, du mouvement et de la vie, de toutes les formes qu'ils revêtent, il n'a plus considéré que l'être un et en soi; substance improductive, principe sans conséquences, cause à l'état de repos, ou plutôt de néant, dont rien n'est jamais venu, et dont rien ne viendra, qui n'a créé ni créera, qui n'agit point en un mot mais se borne à exister. Il n'a pas fallu moins que toute cette suite d'idées subtiles et exclusives pour arriver à la négation de Dieu comme être actif; et on le sent, de tels raisonnemens n'ont pu entrer que dans des esprits distingués par leur finesse et leur force d'abstraction, ils n'ont point passé aux masses, et sont restés impopulaires. Les âmes simples et sensées ont toujours cru sur la foi des facultés qui leur attestent en elles et hors d'elles tant d'effets et de productions, tant de signes de la force, que la force est au fonds de tout et que leur Dieu est un Dieu vivant ¹.

Une erreur plus commune, mais aussi moins absurde, au sujet de la force divine, c'est l'espèce de limitation que lui supposent certaines croyances. Trop de préven-

¹ Voir l'*Essai*, chapitre de M. Cousin, pour plus de développemens de ces idées.

tion pour l'unité conduit au dogme de la nullité d'action et de création ; trop de prévention pour la pluralité conduit au dogme de l'action partagée et bornée. En effet, quand au lieu d'une puissance une et universelle on en conçoit une multiple, quand d'un seul Dieu on en fait plusieurs, quand on compte les dieux, à chacun revient sa part, son rang et son emploi ; il n'y en a plus un qui ait en lui la toute-activité, il n'y a plus une force absolue, mais des forces limitées qui se partagent la création et la conduite de l'univers ; ainsi se trouve effacée la grande idée d'une vie incréée, éternelle, immense et infinie ; ainsi vient à la place l'idée d'agens partiels, finis et imparfaits ; la vérité n'est plus là, ou n'y est que d'une manière tout-à-fait incomplète.

La substance divine est souverainement active ; le serait-elle par hasard, sans être aussi intelligente ? le Dieu fort serait-il aveugle ? faudrait-il croire à une création dont les effets seraient tous pensés, tous ordonnés entre eux, et dont le principe n'aurait en lui ni raison, ni idée d'ordre ? supposerait-on un jeu de forces sans règle ni loi aucune, qui ferait être et conserverait le système le plus parfait de rapports et d'harmonies ? et l'homme vaudrait-il mieux que la cause qui l'a produit, et le monde l'émporterait-il sur l'être dont il procède ? car enfin ils ont tous deux, l'un de fait et avec conscience, l'autre de fait quoique avec ignorance, de l'entendement et de la pensée. Une telle contradiction n'est nullement admissible. Si jamais l'imagination d'un Dieu sans intelligence a pu avoir quelque crédit auprès de certaines ames, elles devaient vivre dans un grand

oubli d'elles-mêmes et de la nature , elles devaient bien peu savoir ; et alors , que ne saisissant ni en elles ni hors d'elles les signes , cependant si clairs , de l'esprit qui est partout , elles ne se soient pas élevées à la notion de cet esprit , il n'y a rien là de bien étonnant ; c'est le malheur et la condition de quiconque ignore beaucoup , de peu comprendre la science , ou pour mieux dire le savant ; ainsi , que le dieu de l'ignorance soit aveugle et sans lumières , c'est une conséquence toute naturelle ; mais il n'en est plus de même lorsque d'une part on reconnaît l'ordre en action dans toutes les créatures , et que de l'autre on ne le conclut pas en causalité dans le créateur ; lorsqu'ici on se refuse à voir un entendement qui opère , tandis que là on reconnaît des opérations bien entendues. Or , en l'état où sont aujourd'hui toutes les connaissances philosophiques , en l'état où a toujours été , sauf quelques rares exceptions , le sentiment de l'humanité , il y a maintenant , et il y a toujours eu assez de jour répandu sur les existences créées , pour révéler l'intelligence dans l'existence in-créée. Toute la différence est uniquement en ce que d'abord cette vérité a été perçue d'intuition bien plus que de réflexion , et qu'ensuite au contraire elle est devenue un objet de raisonnement plus que d'inspiration. Le dieu des anciens est plus poète , le dieu des modernes plus géomètre , et , si l'on peut le dire , plus philosophe ; mais c'est toujours l'esprit divin , avec tout ce qu'il y a d'excellent dans l'art et la science ; selon que les âmes ont en elles plus de l'un ou de l'autre de ces élémens , elles le considèrent plutôt sous le premier rapport que sous le second , ou sous le second que sous le premier. Dans tous les cas il leur paraît aussi intelligent qu'il est actif.

Dieu a donc la pensée. Mais qu'est-ce en lui que la pensée ? est-ce comme, dans l'homme la faculté d'être instruit de ce qui est, de ce qui a été et de ce qui sera, de ce qui est réel et de ce qui est possible ? est-ce l'acte de la connaissance appliquée au présent, au passé, au futur, aux objets tels qu'ils sont et tels qu'ils peuvent être en idée ? est-ce en un mot la perception dans tous ses modes divers ? Il n'y a point de doute à cela ; car il y aurait absurdité d'une part que l'entendement partout où il se rencontre n'eût pas même nature, de l'autre que dans le créateur il n'eût pas toutes les capacités dont il est doué dans la créature. Mais après ce rapprochement entre la raison de l'être divin et celle de l'âme humaine, il se présente des différences qui mettent entre l'une et l'autre une distance infinie. Ici encore la ressemblance est loin d'être la parité, et pour être de même ordre, les faits ne sont pas de même degré. La pensée est pensée dans Dieu comme dans l'homme ; mais tandis qu'elle est ici le propre d'une force seconde, temporaire et locale, d'une force imparfaite et bornée de toute façon, là elle est l'attribut d'un principe sans défaut : dans le premier cas elle est sujette aux faiblesses et aux fautes dont nul esprit fini ne peut être exempt ; elle ignore, préjuge, se trompe et est trompée ; dans le second au contraire, elle a l'infailibilité, qui appartient à une intelligence sans limites et sans nuages ; elle sait tout, de toute science. Faute d'être dans le secret de tous les êtres de l'univers, de les voir tous comme si nous les avions faits, de les connaître tous *a priori* en eux-mêmes et dans leurs rapports, nous sommes obligés, par impuissance de les étudier un à un, de les comparer entr'eux, de les ramener à des généralités, de les concevoir par raisonnement ; Dieu qui les a vus avant de

Ils faire, qui les a faits sciemment, qui a mis en eux son idée, n'a besoin pour les comprendre d'aucun effort d'attention; il n'analyse ni ne compare, ne généralise ni ne raisonne. Il ne procède pas comme la faiblesse, il procède comme la force; il a l'intuition et elle lui suffit, car elle est infinie en étendue, en profondeur et en clarté. D'un coup d'œil il saisit tout, pénètre tout, explique tout, l'invisible et le visible, le particulier et le général, les choses prochaines et éloignées, les vérités quelles qu'elles soient et en quelque rapport qu'elles se trouvent. Savoir, pour lui n'est en quelque sorte qu'un acte pur de sens intime. Il se sait, parce que telle est la loi de toute intelligence, parce qu'à défaut de la conscience il n'est pas de perception; il se sait parfaitement, ainsi qu'il est dans sa nature; et comme il n'est rien dans l'univers qui ne soit de lui et en lui, qui ne soit pour ainsi dire sa substance et sa force, l'œuvre vivante de sa volonté, la production de son énergie, se voit lui-même dans ses actes et les effets qu'il procree, se voit sous toutes les formes qu'il donne à son activité, en la déployant à la fois dans le temps et dans l'espace, c'est tout voir et tout savoir, de sorte qu'en lui la toute-science n'est réellement que la toute-conscience. Par le seul fait de se connaître, Dieu connaît sa création, comme nous aussi par ce seul fait nous connaissons la nôtre, c'est-à-dire ce développement d'idées, d'affections, de volontés et d'actions, dont nous avons la source en nous. Il ne lui en coûte pas plus d'avoir l'univers en sa pensée, que nous d'avoir dans la nôtre ce petit monde si borné où se passe notre vie.

Quant à la mémoire, à la prévoyance et à la faculté de concevoir et de combiner le possible, on comprend,

autant du moins qu'il est permis de pénétrer dans de si profonds mystères, qu'elles doivent avoir en Dieu une portée, une exactitude et une perfection d'exercice qu'elles ne sauraient jamais atteindre dans un être fini. L'homme fait tout cela dans sa sphère, dans ses limites, et avec ses défauts; Dieu le fait comme l'infini. C'est pourquoi, où que sa vue porte, elle est infaillible absolument.

Dieu est tout intelligent. Si l'on en voulait une autre preuve, il n'y aurait qu'à considérer non plus Dieu dans son essence et son intime perfection, mais dans les œuvres qui le manifestent et portent la marque de sa nature. Que sont ces œuvres? sous quel aspect se présentent-elles, quand nous les étudions avec soin? Partout et toujours des lois; des lois pour tous les êtres, quelles que soient leurs qualités; un système universel de rapports invariables, de l'ordre enfin dans tout le monde, à quelque point de l'espace et du temps qu'on veuille se placer, voilà la création. Il est donc clair que le créateur a en lui la faculté de l'ordre, et qu'il ne l'a pas pour un temps, pour un lieu, pour certains êtres, ce qui supposerait que hors de là il n'y a que trouble et confusion, mais qu'il l'a sans limites temporaires ou locales, qu'il l'a sans exception. La faculté de l'ordre est la raison, l'intelligence; or, quand l'intelligence ne se trouve jamais, nulle part ni pour rien, en défaut et en mécompte, elle est nécessairement éternelle, immense et infinie, c'est la toute-intelligence, c'est celle qui est dans Dieu.

Dieu sait tout et se sait lui-même de science pleine et absolue. Mais pourrait-il se connaître, et ne pas s'aimer parfaitement ? pourrait-il se contempler dans le miracle de son existence, et rester indifférent et comme étranger à sa nature ? pourrait-il se regarder comme l'idéal des êtres, comme la force des forces, comme le bien par excellence, et ne pas se porter à lui-même cet intérêt pur et profond qu'inspire toujours le bien ? Ce serait là véritablement une contradiction inexplicable. L'homme s'aime naturellement, il s'aime surtout quand il se sent bon ; tout ce qui a quelque conscience, a également l'amour de soi, et Dieu, la toute-conscience, la suprême perfection, resterait froid sur lui-même ! Non, il n'y aurait qu'un Dieu aveugle, qui pût être impassible. Le Dieu de l'univers est le Dieu d'amour, il est tout amour comme toute lumière.

Il s'aime excellemment, par conséquent il ne faudrait pas chercher dans le caractère de l'amour humain une expression exacte et une fidèle reproduction de l'amour qui est en Dieu. L'homme est faible, sujet à faute, exposé à se tromper, à ignorer et à oublier, tout cela fait qu'il ne s'aime pas comme s'il n'avait aucun défaut ; Dieu au contraire qui n'en a aucun, s'aime toujours bien, parfaitement bien, il s'aime comme l'infini. La conséquence nécessaire, l'amour de soi dans notre nature, c'est la joie avec tous ses modes si nous nous sentons bons et puissans, la douleur avec tous les siens si nous nous sentons mauvais et faibles. La joie vient de ce que nous voyons notre activité se développer avec indépendance, avec paix et supériorité ; la douleur de ce que nous la voyons dans un état de dépendance, de lutte, d'impuissance : d'où il suit que la douleur n'est que le partage d'un être fini. Mais Dieu

est souverainement bon, il est donc souverainement heureux; sa sainteté fait sa félicité, et la perfection de ses attributs la perfection de ses béatitudes. Il jouit éternellement et immensément de lui-même; il jouit de tout ce qu'il a fait, il a trouvé à créer d'indicibles délices, il en trouve d'ineffables à continuer, à conserver, à développer sa création, il a un plaisir céleste à se contempler dans sa puissance, il est ravi de ses grandeurs; il est un un mot le bienheureux.

Pour lui par conséquent point de ces peines qui nous attristent, point de ces misères qui se mêlent à nos plus pures voluptés, rien de ce qui afflige l'humanité; de ce qui la porte à haïr, à fuir ou à repousser. Il est tout amour comme tout bonheur, sa bonté est sans bornes, et sa tendre sollicitude s'étend aux plus humbles des existences; il est notre *père qui est aux cieux*.

Et la raison en est claire pour ce qui regarde l'ordre physique. Cet ordre n'est que ce qu'il veut, il le constitue et le conduit, il le tient dans sa main, il n'y voit qu'une forme nécessaire de sa raison et de sa puissance. Il doit donc le juger bon et se réjouir de l'avoir produit. Dieu ne peut être pour la nature qu'une providence bienveillante; il ne peut pas la haïr, car c'est lui qui l'a faite, et il ne l'a pas faite mauvaise.

Quant à ce qui touche les créatures douées de moralité, qui, libres dans leurs actes, peuvent se jeter dans le désordre, se corrompre, et déchoir, l'âme divine qui a le spectacle de leurs faiblesses et de leurs vices n'en reçoit-elle pas une impression de tristesse et de douleur, un mouvement d'éloignement, un sentiment de colère? D'abord si cela était, s'il était vrai que frappée des abus de la liberté, désespérant de les empêcher, elle ne vît pas à travers le mal qu'elle recon-

naît le bien qui en doit sortir, qu'elle ne se sentît pas le pouvoir d'amender l'un et de dégager l'autre, de disposer la vie, ici-bas et ailleurs, de manière à atteindre cette fin, si, par impossible, elle tombait dans le repentir d'avoir créé, alors sans doute, comme une faible ame elle souffrirait et hairait, mais alors même son affection répondant à un mal réel, n'aurait rien que de raisonnable. Cependant il n'en est pas ainsi; Dieu a pu faire l'homme libre et ne point faillir, et il n'a pas réellement failli, et il n'a point à s'affliger de l'ouvrage de ses mains; ces forces, qui en vertu du pouvoir dont elles disposent se dérèglent et s'égarerent, ne s'égarent pas sans retour, elles ne sont pas vicieuses à tout jamais; elles ont toujours cela de bon, qu'elles sont capables de vouloir, et de se retirer par la volonté du péché auquel elles se sont livrées; d'autant que les plans de la Providence sont ordonnés de telle manière que ces forces ne restent pas sans leçons ni redressements, mais que des épreuves sous toutes les formes et dans une série indéfinie leur sont ménagées à chaque instant, et doivent finir par les ramener, les convertir et les purifier. Ce ne sont donc pas précisément, même dans leurs actes les plus mauvais, des créatures dévouées au mal, ce sont des ames à sauver, et par-là même agréables à Dieu qui, loin de se retirer d'elles, les suit et les voit toujours avec un amour inaltérable. Que si à leur aspect quelques nuages voilent sa face, et mêlent aux joies célestes de sa suprême félicité quelque chose de sérieux qui ressemble à la pitié, s'il devient miséricordieux et se laisse toucher de compassion, il n'y a rien là qui porte atteinte à sa bienheureuse sérénité. Confiant en sa puissance, l'éternité devant lui, l'immensité à ses ordres, optimiste à

bon droit, puisqu'il a tout fait pour le mieux, il ne se trouble pas de quelques misères qui surviennent à son œuvre; il contemple le tout, il voit les fins dernières, et il a de saints tressaillemens, car il voit que cela est bien. Sans doute il ne regarde pas avec le même sentiment les bons et les méchans, les justes et les coupables; mais il ne souffre pas de ceux-ci comme d'un mal irréparable, il ne les hait ni ne les repousse pas, comme s'il avait à les combattre; non, rien de semblable ne se passe en lui; seulement peut-être c'est plutôt dans l'avenir que dans le présent, et en espérance qu'en réalité, qu'il en jouit et qu'il les aime; pour mieux dire il les aime déjà, mais c'est surtout par prévoyance de ce qu'un jour ils deviendront. Bien sûr qu'avec le temps, les expiations et les épreuves, ils retrouveront finalement leur pureté et leur vertu, il leur tient compte par avance de leur future amélioration, et prend plaisir à les voir partir de la corruption et du désordre pour s'élever progressivement à l'ordre et à la sainteté. Après la vue de l'innocence rien ne saurait lui être plus agréable que celle du vice qui se corrige, dût-il être lent à se corriger, et n'achever sa longue tâche que dans les siècles des siècles; c'est après tout, bien de la puissance que d'avoir fait des créatures capables non-seulement de se perfectionner, mais de se corriger et de s'amender; ces deux actes sont excellens et se complètent l'un par l'autre, Dieu en doit être souverainement heureux.

Il est là toute intelligence, il est là toute félicité, est-il aussi là toute liberté? Ceux qui ne voient la liberté

que dans le fait de la délibération, ne doivent pas concevoir l'accord de cette faculté avec les attributs qui distinguent l'essence divine. Délibérer c'est ne pas savoir, c'est avoir une raison faible; délibérer est de l'homme, et non de l'être parfait; l'être parfait n'est donc pas libre? Non, sans doute, si l'on suppose que la liberté n'est que cela; mais elle est toute autre chose. Dans son principe et sa pureté, elle est, comme nous l'avons dit, la possession de soi-même; elle s'emploie quand il y a lieu à la recherche de la vérité; c'est même là, en ce qui nous regarde, un de ses usages les plus fréquens. Mais il ne faut pas croire qu'elle ne soit qu'à la condition de servir à l'examen et au jugement du meilleur parti à prendre; elle est au préalable, elle est dès l'instant même où il y a empire de soi. La question est donc de savoir, non si Dieu délibère, ce qui évidemment n'est pas puisqu'il est tout intelligent, mais s'il a le pouvoir de se posséder lui-même. Se posséder, est-ce de Dieu? Jugeons-en par analogie; parmi les forces de la création il y en a qui s'ignorent et ne sont point maîtresses de leurs mouvemens, il y en a qui se connaissent et sont puissantes sur elles-mêmes: lesquelles sont les meilleures, les plus élevées, les plus complètes? De l'homme ou du végétal, lequel a le premier rang, lequel a la prééminence de vie et d'activité? Vivre et agir c'est quelque chose, mais se gouverner est plus encore, se gouverner absolument plus que se gouverner conditionnellement; la liberté vaut mieux que la nécessité, et la liberté pleine et entière que la liberté limitée. C'est pourquoi afin que le créateur reste au-dessus de la créature, il doit être libre, et aussi libre que l'exige son essence, c'est-à-dire infiniment. Et qui donc le posséderait, si lui-même ne se possédait pas? Il n'y a pas de milieu, il faut qu'il se

possède ou qu'il soit possédé, qu'il soit son maître ou qu'il ait un maître. Or où serait l'être supérieur dont dépendrait l'être suprême? quelle serait cette domination établie sur le tout-puissant? On ne saurait le comprendre. Pour le principe par excellence, il doit y avoir pleine liberté.

Ajouterons-nous que la liberté doit être chez lui en harmonie avec ses autres attributs; qu'elle ne doit être en conséquence ni créée, ni temporaire; ni locale, ni finie; ni sujette à aucun défaut, mais parfaite de tout point; il est à peine besoin de le dire; remarquons seulement que l'homme *devient* libre, tandis que Dieu *l'est* en soi; l'homme le devient par la douleur, par l'expérience de sa faiblesse, Dieu l'est par la nature même de son absolue activité. L'un n'a pas continuellement ce pouvoir de se posséder, il ne l'a pas en tout temps, il ne l'a pas en tout lieu, il ne l'a pas invariablement; l'autre au contraire l'a toujours, l'a partout et sans fin; il l'a comme il a l'intelligence et l'affection; il l'est l'idéal de la liberté, comme de la pensée et de l'amour.

Avec nos vues bornées, obscures et incertaines, ignorant et doutant, nous sommes bien obligés, au moment de vouloir, de chercher à nous éclairer sur le parti que nous devons prendre; notre sagesse est rarement telle qu'elle nous dispense d'examen; elle n'est rien moins qu'infailible; aussi d'ordinaire la délibération précède-t-elle pour nous la volonté. Mais la Providence suprême, mais la raison des raisons, quel pourrait être son besoin de délibérer et de chercher? N'a-t-elle pas en elle-même tout conseil et toute sagesse? n'a-t-elle pas l'idée complète de l'ordre et de la vérité?

Elle veut donc d'intuition, elle passe sans transition

du libre arbitre proprement dit, à l'application du libre arbitre. Maîtresse de sa puissance, elle ne cherche pas péniblement, au risque de se tromper, l'usage qu'elle doit en faire, elle le sait dès le principe, et se résout sans hésiter. Toutes les voies lui sont connues, et quand les temps sont arrivés, elle ne manque pas au gouvernement; toujours prête, toujours présente, elle n'ajourne ni ne diffère rien, elle n'attend pour aucun acte, elle n'a point à voir, elle a vu.

En même temps que sa volonté a ce caractère de détermination immédiate et instantanée, elle a aussi toutes les qualités qui lui viennent nécessairement de la pensée parfaitement sage sous la loi de laquelle elle se développe; elle est excellente de vérité, de bonté et d'étendue; elle a toute l'énergie et toute la constance possibles; elle est en un mot le type parfait de toute espèce de volonté.

Il faut distinguer dans l'ame humaine le pouvoir du vouloir, parce que dans une force qui est finie, autre chose est la résolution, autre chose l'exécution. Dans Dieu point de différence; ce qu'il décide, il le fait; ce qu'il décrète, il le consomme; il ne tente rien, il accomplit tout. Son action est toute-puissante.

Il peut donc tout ce qu'il veut, et comme il veut tout ce qui est bien, que rien n'est mieux que de créer, il doit nécessairement avoir en lui caractère de créateur.

Mais qu'est-ce que créer? Laissons répondre M. Cousin, qui dans une de ses belles leçons s'explique ainsi sur ce sujet ¹:

« Dieu est; il est avec tout ce qui constitue sa vraie existence; avec les trois momens nécessaires de l'exis-

¹ Cours de 1828, cinquième leçon, pag. 21-30.

tence intellectuelle. Il faut avancer, messieurs, il faut aller de Dieu à l'univers. Comment y va-t-on ? et qui conduit de Dieu à l'univers ? La création. Et qu'est-ce que la création ? Qu'est-ce que créer ? Voulez-vous la définition vulgaire ? La voici : Créer, c'est faire quelque chose de rien, c'est tirer du néant ; et il faut que cette définition paraisse bien satisfaisante, puisqu'on la répète encore aujourd'hui presque partout. Or, Leucippe, Épicure, Lucrèce, Bayle, Spinoza, et tous les penseurs un peu exercés, démontrent trop aisément que de rien on ne tire rien, que du néant rien ne peut sortir ; d'où il suit que la création est impossible. En prenant une tout autre route, nous arriverons à cet autre résultat : que la création est, je ne dis pas possible, mais nécessaire. Mais d'abord, examinons un peu cette définition, que créer c'est tirer du néant. Le fond de la définition est dans l'idée même du néant. Mais qu'est-ce que cette idée ? Une idée purement négative. C'est la puissance de l'esprit de faire toutes sortes d'hypothèses, de pouvoir, par exemple, en présence de la réalité, supposer le contraire ; mais il y a une véritable extravagance à aller de la possibilité d'une hypothèse à la réalité de cette hypothèse. Celle-ci a encore un malheur de plus que bien d'autres hypothèses : elle renferme une contradiction absolue. Le néant est la négation de toute existence ; mais qui fait ici la négation de toute existence ? Qui ? La pensée, c'est-à-dire vous qui pensez ; de sorte que vous qui pensez ; et qui êtes en tant que vous pensez et puisque vous pensez, et qui le savez puisque vous savez que vous pensez, en niant l'existence, vous niez précisément vous, votre pensée et votre négation même. Si vous faisiez attention au principe même de votre hypothèse, ce principe la dé-

truirait, ou l'hypothèse détruirait le principe. Ce qu'on a dit du doute, ce que Descartes a démontré relativement au doute, s'applique, et à plus forte raison, à l'idée du néant. Douter c'est croire, car douter c'est penser; celui qui doute croit-il qu'il doute, ou doute-t-il qu'il doute? S'il doute qu'il doute, il détruit par cela même son scepticisme; et s'il croit qu'il doute, il le détruit encore. De même, penser c'est être et savoir qu'on est; c'est affirmer l'existence; or, faire l'hypothèse du néant, c'est penser, donc c'est être et savoir qu'on est, donc c'est faire l'hypothèse du néant, à la condition de la supposition contraire, savoir, celle de l'existence de la pensée, et de l'existence de celui qui pense. Vainement on cherche à sortir de la pensée et de l'idée d'existence. Au fond de toute négation gît une affirmation; au fond de l'hypothèse du néant est, comme condition absolue, la supposition de l'existence, de l'existence de celui qui fait cette même supposition du néant.

« Il faut donc abandonner la définition, que créer c'est tirer de néant, car le néant est une chimère et une contradiction. Or, en abandonnant la définition, il faut abandonner ses conséquences, et la conséquence immédiate de l'hypothèse du néant, comme condition de la création, est une autre hypothèse; car une fois dans la route de l'hypothèse, on marche d'hypothèse en hypothèse, on ne peut plus en sortir. Puisque Dieu ne peut créer qu'en tirant du néant, et qu'on ne tire rien de rien, et que cependant ce monde est incontestablement, et qu'il n'a pu être tiré de rien, il suit qu'il n'a pas été créé, donc il suit qu'il est indépendant de Dieu, et qu'il s'est formé en vertu de sa nature propre et des lois qui dérivent de sa nature. De là encore une

autre hypothèse, celle d'un dualisme dans lequel Dieu est d'un côté, le monde de l'autre, c'est-à-dire une absurdité. Car précisément toutes les conditions de l'existence de Dieu sont des contradictions absolues de l'existence indépendante du monde. Si le monde est indépendant, il se suffit à lui-même; il est absolu, éternel, infini, tout-puissant; et Dieu, s'il est indépendant du monde, doit être absolu, éternel, tout-puissant. Voilà donc deux toutes-puissances, en contradiction l'une avec l'autre. Je ne m'enfoncerai pas davantage dans cet abîme d'hypothèses et d'absurdités.

« Qu'est-ce que créer, messieurs, non d'après la méthode hypothétique, mais d'après la méthode que nous avons suivie, d'après cette méthode qui emprunte toujours à la conscience humaine ce que plus tard, par une induction supérieure, elle appliquera à l'essence divine? Créer est une chose très peu difficile à concevoir, car c'est une chose que nous faisons à toutes les minutes; en effet, nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre. Je veux, je prends une résolution, j'en prends une autre, puis une autre encore, je la modifie, je la suspends, je la poursuis. Qu'est-ce que je fais? je produis un effet que je ne rapporte à aucun de vous, que je rapporte à moi comme cause, et comme cause unique; de manière que, relativement à l'existence de cet effet, je ne cherche rien au-dessus et au-delà de moi-même. Voilà ce que c'est que créer. Nous créons un acte libre; nous le créons, dis-je, car nous ne le rapportons à aucun principe supérieur à nous; nous l'imputons à nous, et à nous exclusivement. Il n'était pas, il commence à être, par la vertu du principe de causalité propre que nous possédons. Ainsi causer c'est créer; mais avec quoi? avec rien? Non, sans

doute; tout au contraire, avec le fond même de notre existence, c'est-à-dire avec toute notre force créatrice, avec toute notre liberté, toute notre activité volontaire, avec notre personnalité. L'homme ne tire point du néant l'action qu'il n'a pas faite encore et qu'il va faire; il la tire de la puissance qu'il a de la faire; il la tire de lui-même. Voilà le type d'une création. La création divine est de la même nature. Dieu, s'il est une cause, peut créer; et s'il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas créer; et en créant l'univers, il ne le tire pas du néant, il le tire de lui-même, de cette puissance de causation et de création dont nous autres, faibles hommes, nous possédons une portion; et toute la différence de notre création à celle de Dieu est la différence générale de Dieu à l'homme, la différence de la cause absolue à une cause relative.

« Je crée, car je cause, je produis un effet, mais cet effet expiré sous l'œil même de celui qui le produit; il s'étend à peine au-delà de la conscience; souvent il y meurt; jamais il ne la dépasse beaucoup; même dans toute l'énergie de sa force créatrice l'homme trouve très facilement des limites. Ces limites dans le monde intérieur sont mes passions, mes faiblesses; au dehors, le monde lui-même qui fait obstacle à mon mouvement. Je veux produire un mouvement, et souvent je ne produis que la volition du mouvement; le plus misérable accident paralyse mon bras, l'obstacle le plus vulgaire s'oppose à ma puissance; et mes créations, comme ma force créatrice, sont relatives, contingentes, bornées; mais enfin ce sont des créations, et là est le type de la conception de la création divine.

« Dieu crée donc: il crée en vertu de sa puissance créatrice; il tire le monde, non du néant qui n'est pas, mais de lui qui est l'existence absolue. Son caractère

éminent étant une force créatrice absolue qui ne peut pas ne pas passer à l'acte, il suit non que la création est possible, mais qu'elle est nécessaire; il suit que Dieu créant sans cesse et infiniment, la création est inépuisable et se maintient constamment. Il y a plus : Dieu crée avec lui-même; donc il crée avec tous les caractères que nous lui avons reconnus et qui passent nécessairement dans ses créations. Dieu est dans l'univers, comme la cause est dans son effet, comme nous-mêmes, causes faibles et bornées; nous sommes, en tant que causes, dans les effets faibles et bornés que nous produisons. Et si Dieu est pour nous l'unité de l'être, de l'intelligence et de la puissance, avec la variété qui lui est inhérente et avec le rapport tout aussi éternel et tout aussi nécessaire que les deux termes qu'il unit, il suit que tous ces caractères sont aussi dans le monde et dans l'existence visible. Donc, messieurs, la création n'est pas un mal, elle est un bien; et ainsi vous la représentez en effet les saintes Ecritures : Il vit que cela était bien. Pourquoi? parce que cela lui était plus ou moins conforme.

« Voilà, messieurs, l'univers créé, nécessairement créé, et manifestant celui qui le crée; mais cette manifestation dans laquelle le principe de la manifestation fait son apparition, ne l'épuise pas. Je m'explique.

« Je veux et produis une volition; ma force volontaire paraît par cet acte et dans cet acte; elle y paraît, car c'est à elle que je rapporte cet acte. Elle y est donc. Mais comment y est-elle? y est-elle passée tout entière, de telle sorte qu'il n'en reste plus rien? Non, messieurs, et cela est si vrai qu'après avoir fait tel acte, j'en produis un nouveau, je le modifie, je le change. Le principe intérieur de la causation, tout en se développant

dans ses actes, retient ce qui le fait principe et cause, et ne s'absorbe point dans ses effets. De même si Dieu fait son apparition dans le monde, si Dieu est dans le monde, si Dieu y est avec tous les élémens qui constituent son être, il n'y est point épuisé; et après avoir produit ce monde un et triple tout ensemble, il ne reste pas moins tout entier dans son unité et sa triplicité essentielles.

« C'est, messieurs; dans ce double point de vue de la manifestation de Dieu dans ce monde, et dans la subsistance de l'essence divine en elle-même, quoiqu'elle soit manifestée dans le monde, qu'est le vrai rapport du monde à Dieu, rapport qui est à la fois un rapport de ressemblance et de différence, car il répugne que Dieu en se manifestant ne passe pas jusqu'à un certain point dans sa manifestation, et en même temps il répugne que le principe d'une manifestation ne reste pas supérieur à la manifestation qu'il produit, de toute la supériorité de la cause sur l'effet. L'univers est donc un reflet imparfait, mais un reflet de l'essence divine. »

Ainsi pour résumer ce qui se trouve dans ces pages, Dieu a nécessairement le caractère de créateur, d'abord parce qu'il l'a donné il est vrai dans les limites du fini et du borné à l'homme qui est son image, et qu'il l'a d'ailleurs montré dans toutes les créatures qui en sont la preuve vivante, ensuite parce qu'il est impossible que la force par excellence, cette force éternelle, immense et infinie, toute active et toute pensante, toute aimante et toute libre, n'ait pas la faculté qui couronne toutes les autres, celle de produire hors d'elle-même dans le temps et dans l'espace, des existences destinées à servir à la sienne d'expression et de symbole.

Quant à l'acte de créer, il ne consiste pas, comme

quelquefois il arrive qu'on le suppose, à faire quelque chose de rien, à tirer l'être du néant. Le néant ne se comprend pas, à moins que par-là on ne veuille entendre la manière d'être d'une substance qui, avant d'exister telle qu'elle est actuellement, était en germe au sein de l'être; mais alors le néant n'est plus *o* d'existence, c'est *x* et non *o*, c'est quelque chose d'inconnu, de vague et d'indéterminé, mais qui néanmoins est réel. Pour la nullité absolue d'être elle n'est pas concevable, car pour concevoir il faut penser; porter son idée sur quelque chose, et par-là même plus de néant. Dieu crée en tirant de lui ce qui est en lui et à lui; il crée en faisant des êtres qui sont de sa substance et vivent de sa vie, qui ne sont pas lui mais de lui, et viennent selon son ordre prendre rang et action dans le temps et l'espace. Toute existence créée procède de l'être primitif.

Mais il y a deux sortes de choses créées, les corps et les esprits, le monde et l'humanité, la matière et l'intelligence; comment s'opère et s'explique cette double création? De trois manières différentes, selon les trois différens systèmes dont ce problème a été le sujet.

Pour ceux qui ne voient le moral que comme un effet du physique, qui ne reconnaissent que le physique et y rapportent le moral, Dieu ou l'être nécessaire est essentiellement matériel; en créant, il ne fait que mettre en jeu les élémens dont il se compose, et les combiner entre eux de manière à former tous les corps de l'univers. Parmi ces corps il en est de tellement organisés, qu'ils ont, avec le mouvement, avec la vie et l'animation, la faculté de penser et toutes celles qui en

dépendent. Ainsi l'entendent les matérialistes. Nous avons trop souvent exposé et réfuté leur opinion, pour qu'il soit nécessaire ici d'y revenir encore une fois. Nous renvoyons à ce que nous en avons dit dans ce livre et ailleurs.

Ceux qui, au contraire, sont spiritualistes jusqu'à nier la molécule, conçoivent Dieu comme une force unique, universelle qui, en créant la matière n'a créé que des forces, et n'a réellement mis au monde, depuis la pierre jusqu'à l'esprit, que des principes actifs, des élémens animés, divers entre eux en degré, mais non pas en nature. Les philosophes qui pensent ainsi rendent sans doute bonne raison de la création des êtres moraux; ils les montrent en effet avec beaucoup de vérité comme des actes, ou pour mieux dire comme des agens émanés d'une cause substantielle, qui elle-même est l'être moral et l'esprit pur par excellence. Mais il ne leur est pas aussi facile de rapporter au même principe la production des choses physiques; car pour cela il faut supposer que la molécule n'est qu'une force. Or, n'est-elle qu'une force? voilà ce qu'il n'est pas aisé d'éclaircir et de démontrer, attendu que si elle est active et simplement active, elle n'a pas une énergie assez sensible et assez frappante pour qu'on puisse s'en assurer par une exacte observation. Il est vrai, d'autre part, qu'il n'est pas plus certain qu'elle soit un élément inerte et sans action, ce qui laisse la question très obscure, très douteuse.

Telle est cette hypothèse; elle repose sur un fait qui échappe par sa nature à toute claire vérification: cependant, une fois admise, elle satisfait heureusement au besoin qu'a la pensée de concilier entre elles la nature de Dieu et celle du monde; Dieu et le monde ne

sont plus deux existences opposées, dont on ait peine à comprendre la relation de cause à effet, ils sont semblables, sinon égaux, analogues, sinon identiques; ils sont forces l'un et l'autre, et il est tout simple par conséquent que l'un ait produit l'autre; la vie sort de la vie, et l'action de l'action; en tirant d'elle-même les substances matérielles, la puissance créatrice ne fait pas son contraire, elle ne donne pas ce qu'elle n'a pas, elle ne puise pas dans son essence ce qui n'est pas dans son essence, elle n'engendre rien qui ne soit comme elle, rien d'inerte et de non-vivant, rien d'anti-spirituel. Une grande difficulté est levée, celle de savoir comment la matière, telle qu'on l'entend vulgairement, a pu être une éducation d'un principe immatériel. Venue de rien, cela ne se peut; venue d'une ame, comment cela se peut-il? Le système qui nous occupe n'éprouve point d'embarras pour répondre à cette question; il assimile entre eux le corps et l'esprit, leur prête même nature, ne les distingue qu'en degré, et de la sorte explique sans peine le rapport de filiation du créé à l'incrée. L'homme et le monde sont de même souche, et Dieu, leur père commun, n'a fait en leur donnant l'être que mettre sous des formes diversifiées son infinie activité. II

Enfin, il est une opinion (celle-là même dont plus haut nous avons voulu parler, quand nous avons indiqué une grave difficulté qu'elle présente) qui, spiritualiste tant qu'il s'agit de l'ame de Dieu ou de celle de l'homme, cesse de l'être dès qu'il s'agit de l'existence de la matière. En effet, elle n'admet pas que la matière soit de la force, que les élémens dont elle se compose soient simples et actifs, que ce soient des ames à quelque degré, à ce degré où expirent la conscience et la volonté, où la vie seule demeure; elle n'y voit que des

molécules inertes par elles-mêmes, divisibles dans leur substance, et par conséquent sans analogie avec les principes dont l'unité et l'énergie sont les attributs. Elle conçoit donc une différence radicale et essentielle entre les corps et les esprits, entre le monde et la Divinité ; aussi, par suite, lorsqu'elle en vient à expliquer la création, se trouve-t-elle conduite à dire, au sujet de l'être physique, ou que Dieu l'a fait de rien, ce qui n'est pas intelligible, ou qu'il l'a tiré de lui-même, ce qui est une contradiction puisqu'il est ame et non matière, ou enfin qu'il ne l'a pas produit mais seulement employé, disposé et formé. Arrêtons-nous sur ce dernier cas, le seul d'après ce qui est établi qui doit être pris en considération. Et d'abord, remarquons-le bien, ce point n'est rien moins que la doctrine de l'éternité de la matière. Or la matière est-elle éternelle ? c'est ce qu'on ne peut pas se demander du système dans lequel sont combinés ses élémens. Il est trop clair que par eux-mêmes inertes et intelligens, il a fallu une force antérieure et supérieure qui leur prêtât le mouvement, la vie et l'arrangement, qui agit et pensât pour eux, et les fit passer du chaos ou de l'existence sans ordre à l'existence ordonnée ; sous ce rapport, il y a nécessairement eu acte de création et de causation. L'esprit de Dieu s'est étendu sur cette masse primitive, et il y a mis ce qui n'y était pas ; il y a porté de toute part la loi et l'animation ; il l'a produite à l'état de monde. Mais cette masse en elle-même qu'est-elle, et comment est-elle ? Pour venir de la force, il faudrait qu'elle fût force ; l'effet et la cause doivent se ressembler. Or ici point de ressemblance entre le seul principe possible, et le prétendu effet qu'on voudrait lui attribuer. L'un est spirituel, l'autre matériel ; l'un a tous les caractères distinctifs de

l'esprit, activité, simplicité, pensée, etc.; l'autre, toutes les qualités essentielles de la matière, inertie, divisibilité, impossibilité d'intelligence, etc.; encore une fois, point de similitude : comment alors le créateur a-t-il pu faire la création? Créer c'est tirer de soi; il aurait donc tiré de lui-même toute autre chose que lui-même; il aurait tiré de lui ce qui n'aurait pas été en lui; spirituel en substance, il aurait été matériel en action; sa nature serait d'une ame, et ses œuvres d'un corps; il serait la force tant qu'il ne ferait rien, et dès qu'il produirait il serait le contraire, il deviendrait la molécule, il se ferait molécule. Mais cette espèce de conversion de l'être moral en l'être physique; cette opposition manifeste entre la cause et son effet, entre l'incrée et le créé, tout cela est trop absurde pour être admis par la raison.

La matière, telle qu'elle est dans l'opinion que nous exposons, n'est donc pas née de l'ame divine. Cependant elle est : comment est-elle? par elle-même et de toute éternité.

Mais de ce qu'elle est éternelle, il ne faudrait pas inférer qu'elle a tous autres caractères qui appartiennent à l'être divin, et que comme lui, toute parfaite, elle règne son égal et partage son empire. Non, elle n'a pas si haut rang; et quoiqu'elle n'ait point eu de commencement, elle n'en a pas pour cela plus d'avantage sous d'autres rapports; elle n'a pas l'immensité, l'infinité, la vie; et avec la vie, la pensée, l'amour et la volonté; elle a le temps et c'est tout. Or, la simple coexistence ne constitue pas la parité; elle est donc inférieure à Dieu. Dieu est, et elle est au-dessous de Dieu; elle est comme son sujet. Passive et immobile au sein de l'immensité, elle est là pour recevoir l'action du

Tout-Puissant : d'elle-même elle ne serait rien , si ce n'est masse et chaos ; il lui prête ce qui lui manque , le mouvement et l'arrangement , la vie et la loi de vie , la variété et l'unité. Il la partage en élémens , de ces élémens compose des mondes , peuple ces mondes d'espèces , et la fait enfin tout ce que nous la voyons. Il ne la crée pas quant à la substance ; mais il y crée par impulsion tout ce qu'elle paraît dans l'univers. Il en est le principe *animateur* et *formateur*.

Que si on demande ce qu'elle est , en cet état , où elle ne présente ni le caractère de la cause ni le caractère de l'effet , où elle n'est en elle-même ni une cause ni un effet , ceux qui la conçoivent de cette façon peuvent répondre en premier lieu que si elle n'est pas cause et ne produit rien , elle sert à ce qui est cause , prête à l'action de ce qui agit , et fournit un fonds à la puissance. Elle est comme la condition et le sujet nécessaire de la force créatrice s'exerçant dans la sphère de l'univers physique. Elle l'excite et l'attire , elle la porte à se développer , en lui offrant une substance qui n'a pas et qui attend l'impression de la vie. Elle lui est une raison de sortir hors d'elle-même et de répandre dans l'espace les trésors de sa sagesse. Sans la matière il n'y aurait rien de brut et d'insensible , de confus et d'indistinct , qui appelât et où dût descendre la vertu du souffle divin , riche d'ordre et d'harmonie , de mouvement et de lumière ; il n'y aurait pas lieu à faire le monde , et le monde ne serait pas fait : mais le chaos rend tout possible , disons plus , tout nécessaire , et la présence d'élémens inertes et inordonnés suscite infailliblement dans le principe de la vie la faculté supérieure de mettre là où elles n'étaient pas l'action et la pensée. Ainsi , sans être la force , la substance corpo-

relle tient certainement à la force ; elle se présente comme occasion et condition de développement.

D'autre part , à la regarder telle qu'elle est lorsqu'elle passe de l'état de confusion à celui de constitution , et qu'elle prend cette manière d'être sous l'influence toute-puissante du Dieu qui la fait monde , comme il y a quelque chose en elle qui n'était pas et qui commence à être , comme elle devient ce qu'elle n'était pas , il est clair que sous ce point de vue elle participe de l'effet. Elle n'est pas un effet dans sa primitive existence , puisque par hypothèse elle est incréée ; mais il y a de l'effet en elle , en tant qu'elle est formée , ordonnée et vivifiée , en tant qu'elle est créée à l'état et au rôle de monde.

Elle n'est donc précisément ni cause ni effet , sans cependant être étrangère ni à la cause ni à l'effet ; elle a rapport avec tous les deux , se concilie avec tous les deux , est nécessaire à la force qu'elle détermine à produire , et au produit de la force à qui elle donne consistance. La matière est comme le théâtre sur lequel doit se déployer le pouvoir du créateur ; si elle n'opère rien , rien ne s'opère qu'avec elle et en elle ; si elle ne commence pas comme substance , elle commence comme forme , par le fait de l'action divine. C'est de la sorte qu'elle a sa place et sa raison dans l'univers.

Telle est du moins l'explication la plus admissible que puissent donner ceux qui , pensant que la molécule , d'une autre nature que la force , n'en naît pas , n'en saurait naître , ne naît d'aucune façon , et existe par elle-même.

Pour nous , ce qui nous semble d'une question si difficile , c'est que d'abord la solution proposée par les matérialistes est de beaucoup , sans aucun doute , la

moins satisfaisante ; en conséquence , nous n'hésitons pas à la rejeter entièrement. Quant aux deux autres , la première est évidemment la plus simple ; elle serait vraie s'il était prouvé que tout est force dans l'univers. La seconde s'accorde mieux avec la croyance plus générale qui admet entre les élémens spirituels et matériels une distinction fondamentale ; reste à savoir si cette différence est bien telle qu'on la suppose , et dans ce cas même reste à éclaircir le mystère de deux principes éternels , dont l'un est maître de l'autre , le dompte , le soumet et le fait à son idée.

Tout le problème se réduit donc , quand on le serre d'un peu près , à ce point qui est capital : Y a-t-il ou non des molécules ? Or , il est difficile de prononcer ; nous inclinierions certainement à croire qu'il n'y en a pas , nous l'aimerions mieux par système. Mais la preuve , nous ne l'avons pas ; nous n'avons pas la preuve du contraire , nous restons donc avec notre goût.

Seulement il est certain que dans l'opinion que nous professons , Dieu est la source de toute chose , le principe universel , le créateur commun des corps et des esprits qui sont tous des forces ; tandis que dans l'autre hypothèse il n'est pas réellement la cause de l'être de la matière , mais seulement de sa forme ; ce qui limite sa puissance.

Au reste , ce qui nous importait par-dessus tout , c'était d'établir que dans tous les cas Dieu a le caractère de créateur ; or , ce point nous semble hors de doute.

Ainsi Dieu est créateur ; et il ne l'est pas sans être aussi ordonnateur et conservateur. Nous ne nous arrêterons pas à le montrer : cela écolate de toute part ; nous nous bornerons à dire , relativement à la conservation , que du caractère même de créateur suit

celui de conservateur ; car selon l'expression de M. Cousin , la force créatrice absolue, créant sans cesse et infiniment, la création est inépuisable et se maintient constamment. Mais d'ailleurs comment concevoir que l'être soit mis au néant ? Le néant, qui ne peut être le commencement d'une existence, peut-il mieux en être la fin ? peut-il mieux être la chose où tout rentre et se perd, que la chose d'où tout sort ? Le néant, qui n'est pas ! Est-il plus dans la raison et la puissance de Dieu de faire de ce qui est ce qui n'est pas, que de ce qui n'est pas ce qui est ? convertir l'être en non-être, une quantité en 0, une substance réelle, en une négation de substance, ne rien laisser absolument, ne rien laisser dans l'espace non plus que dans la durée, abolir jusqu'au fonds même et aux élémens des créatures ; n'est-ce point là à la fois l'absurde et l'impossible ? Mais la mort ? La mort n'est pas la ruine et la réduction au néant de ce qui a l'être et la vie ; pour les existences composées, c'est une pure décomposition ; pour les existences unes et simples, un renouvellement de relations ; mais les principes qu'elle sépare n'en subsistent pas moins, et les âmes qu'elle dégage n'en ont pas moins leur durée. Toute chose demeure en soi ; les formes seules dans les corps, avec les phénomènes qui en dérivent, les rapports seuls pour les intelligences, et les modifications qui en sont la suite, changent, passent et s'évanouissent : le reste est éternel. C'était en Dieu dès l'origine, ce sera par Dieu jusqu'à la fin. Dieu est toujours en tout, quoique tout ne soit pas Dieu. Ainsi les âmes sont immortelles, par là même qu'elles ont de l'être ; et les corps (dans leurs parties) sont également immortels, parce qu'eux aussi ils ont de l'être. Tout ce qui est créé l'est de quelque chose,

et l'est pour quelque chose. Qui dit créateur, dit conservateur.

Une question qui se présente encore au sujet de la création, est de savoir si elle a lieu à chaque instant ou si elle a été une fois pour toutes. Deux solutions ont été proposées, celle qui affirme la succession et celle qui prononce la simultanéité, celle qui partage tout en divers momens, celle qui fixe tout en un seul; l'une imputable à Descartes, l'autre avouée par Leibnitz, toutes deux d'accord dans l'intention d'exalter la puissance divine, mais en division sur le caractère et la preuve de cette grandeur; la première l'établissant sur la constance à produire, la seconde sur la vertu de tout produire dès le principe; et par suite de cette différence, se combattant entre elles, celle-ci objecte à l'autre de borner la force de Dieu, en supposant qu'il a besoin de se mettre à l'œuvre nombre de fois; et celle-là, de son côté, attaque l'inaction à laquelle en effet il semble qu'il soit réduit, si dès l'origine il a tout fait. Entre ces deux systèmes, pour lequel opterons-nous? et si nous n'embrassons ni l'un ni l'autre, que prendrons-nous, que rejetterons-nous de l'idée de chacun d'eux?

Cherchons la vérité: Il est d'abord évident que les choses naissent par milliers et sous une foule de formes diverses, à tous les points de la durée; et comme elles ne naissent pas par elles-mêmes, mais en vertu de quelque cause, et que cette cause est finalement celle d'où sort tout ce qui commence, il y a donc à chaque instant opération de cette cause, il y a succession de création; mais d'autre part il est également clair que

les êtres ainsi créés ne le sont pas sur un plan conçu au moment même, et qui n'ait pas préexisté; tous sont faits selon une loi qui était avant eux et réglait leurs devanciers; tous rentrent dans un système établi dès le principe; nulle idée ne paraît dans quelque agent de l'univers, qui n'ait ses antécédens dans toute la suite du passé, et dont la trace ne remonte au premier jour de la création. En sorte que jamais il n'y a eu qu'un dessein, qu'un même dessein, tout complet dès l'abord, dont les faits innombrables que les siècles ont amenés ne sont qu'une variété de manifestations successives. Tout a été *pensé* une fois pour toutes; tout a été *fait* date par date; l'ordre général est primitif, il est arrêté dès le début; l'éduction a commencé, s'est poursuivie, continue, et continuera éternellement.

Telle est peut-être la manière de concilier entre elles les deux opinions dont il s'agit.

Demandons-nous enfin si la création est bonne, et comment peuvent s'expliquer les imperfections qu'on y remarque.

Qu'elle soit bonne, comment le nier? la force dont elle est l'effet est la force par excellence; le bien pur et idéal. Or, le bien sort du bien: l'œuvre de Dieu ne serait mauvaise que si lui-même il était mauvais; et pour qu'il le fût, il ne faudrait rien moins que le partage de sa substance en deux substances distinctes, que la division de sa puissance en deux puissances à part; il faudrait dualité, double génie dans l'Univers, génie du bien et génie du mal, principe de l'ordre et principe

du désordre. Alors sans doute on concevrait que le dieu du mal eût fait le mal, et que le monde ne fût pas bon en tout ce qui viendrait de cette cause. Mais l'hypothèse est absurde, comme bientôt nous le montrerons, et au lieu d'une dualité en combat et en guerre, il y a l'unité, le tout-être, le tout-puissant, l'infini, Dieu en un mot dans la plénitude de ses célestes perfections. Lui, il n'a créé que pour le bien.

Cependant, dira-t-on, la création n'est pas parfaite : cela est vrai, elle ne l'est pas, et qui plus est, elle ne peut pas l'être. A moins d'être Dieu lui-même, elle doit avoir commencé, et c'est déjà un défaut ; avec sa date elle doit avoir ses époques et son lien ; elle doit être finie et bornée de toute façon, dans sa pensée quand elle pense, dans son mouvement quand elle se meut ; elle ne doit rien être complètement, rien par soi et absolument, et ce sont encore là des défauts ; mais tous sont nécessaires parce qu'il y a impossibilité à ce que le créé soit comme l'incrée. Il n'est pas dans la raison, dans la loi et l'essence des choses, que l'être premier fasse son semblable, qu'il fasse un autre lui-même, éternel, immense, infini comme lui ; qu'il élève le monde à sa hauteur, le revête de ses attributs, le mette en partage de sa puissance, le divinise en un mot ; il est absurde de supposer qu'il ait en lui la capacité de se reproduire dans son ouvrage tel qu'il est dans sa substance, et de donner toute sa nature aux innombrables existences qui sortent de ses mains. Le Tout-Puissant n'est tout-puissant que pour l'ordre et la vérité ; il ne l'est pas pour ce qui est contradictoire et impossible. Ainsi, que les corps et les esprits, que les créatures quelles qu'elles soient n'aient pas reçu de leur auteur ce caractère de perfection qui n'appartient

qu'à lui-même, il n'y a rien là que de conséquent, d'excellent et de sage.

Mais, peut-on ajouter, s'il est impossible que tout soit bien, ne serait-il pas possible que tout fût mieux, et par exemple en ce qui regarde la condition de l'homme, à quoi bon tous ces maux auxquels il est sujet? Grande question que celle des maux, et du but qu'ils peuvent avoir. Indiquons-en la solution, telle que l'entendent à la fois la religion et la philosophie. Et d'abord qu'il y ait des maux en grand nombre, inévitables et constamment mêlés au cours de nos destinées, voilà ce qu'on ne saurait nier; mais à quelle fin tous ces maux? voilà ce qui est plus contesté. Cependant il n'y a sur ce point que deux opinions raisonnables; car celle d'une force aveugle qui ferait souffrir sans savoir, ou celle d'une force cruelle qui ferait souffrir pour faire souffrir, ne soutiennent pas l'examen; elles n'expliquent et ne résolvent rien. Or, des deux autres opinions, qui toutes deux du moins admettent une Providence, l'une conçoit la douleur comme une espèce d'expiation, comme la peine d'une vie antérieure, ou d'un péché originel transmis de père en fils, depuis le premier homme jusqu'au dernier: hypothèse d'une culpabilité dont nul souvenir ne reste, ou d'une faute qui est de naissance, et non le fait de la volonté, foi mystique à un passé que rien n'atteste ou ne fait comprendre, tel est le vice de ce système. Mais le mysticisme admis, ce système est conséquent, et il a raison de conclure que les maux sont des punitions; l'ordre et la justice veulent en effet que le méchant soit châtié, afin qu'il se corrige et se purifie. Toute la question est donc de savoir si l'homme a réellement failli dans une vie antérieure, ou si en

naissant dans celle-ci il a par-là même été coupable. Ramenée à de tels termes, elle est facile à résoudre, ou plutôt elle est toute résolue. Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'insister pour le prouver; mais si l'on voulait plus de développemens, nous prierions qu'on lût dans l'*Essai* le chapitre de M. de Maistre; il est en partie consacré à l'examen de cette question.

Quant à la seconde des opinions, dont nous avons parlé plus haut, si elle considère les afflictions comme expiatoires et pénales, c'est à la condition qu'elles se rapportent à un délit déterminé, dont l'auteur soit connu et légitimement responsable. Nul doute que dans ce monde il n'y ait bien des infortunes qui, conséquences naturelles de la violation du droit, doivent être envisagées et appréciées de cette façon. Mais un plus grand nombre peut-être sont non pas des châtimens, mais des préparations et des épreuves, et c'est en quoi il nous paraît que cette seconde explication l'emporte sur la précédente. D'une part elle reconnaît l'expiation et la punition, quand il y a lieu à justice, quand une faute a été commise; de l'autre, en outre, elle établit qu'il y a pour l'homme, dans les maux auxquels il est sujet, éducation et avertissement, excitation par la douleur au travail et à la vertu. Ici encore nous prierons qu'on veuille bien, pour plus de développemens, jeter les yeux sur le chapitre que nous avons déjà cité; le sujet y est traité avec étendue.

Il suit, dans tous les cas, de tout ce qui vient d'être dit, que quel que soit le jugement que l'on porte sur les maux, qu'on les regarde comme des peines ou bien comme des leçons, le principe dont ils émanent est nécessairement excellent, car il ne se propose en les infligeant que de corriger ou d'améliorer.

Reste maintenant à montrer que Dieu ne veut pas le mal, bien que l'homme, sa créature, ait le pouvoir de le commettre. Or, rien de plus évident, et pour ne pas répéter ce qui a déjà été dit en parlant du libre arbitre, nous rappellerons seulement l'idée dominante de ce morceau ; c'est qu'il est mieux à la Providence d'avoir fait de l'ame humaine une Providence comme elle (en petit, il est vrai), qu'un simple être providentiel ; s'il est bien entendu surtout que les choses sont arrangées de manière à prévenir tout désordre excessif, et à ramener l'ordre avec le temps, au moyen d'expiations et d'épreuves renouvelées et ménagées avec sagesse.

Puis enfin, pour juger de Dieu, il ne faut pas ne tenir compte que des imperfections et des défauts, des vices et des excès dont cette terre est le théâtre ; et qui d'ailleurs s'expliquent tous, comme nous venons de le faire voir, dans le sens d'un bon principe ; il faut aussi avoir égard aux perfections relatives, aux vertus, aux mérites, aux biens de toute espèce que présente la création : c'est sur l'œuvre tout entière qu'on doit estimer l'ouvrier.

Ainsi Dieu est souverainement bon.

Dans cette revue rapide des principaux attributs divins, celui par lequel nous finirons est l'unité, ou pour mieux dire *l'unicité* d'existence.

Il n'y a qu'un Dieu. Ce qui le prouve, c'est le monde. Il ne serait pas sans une force dominatrice de toutes les forces, qui dans leur innombrable variété les mit et les tint en harmonie, et fit de toutes un système

plein d'accord et de liaison; écoutons M. Cousin ¹.

« Je ne puis et je ne veux point établir ici, messieurs, une théorie complète du monde extérieur, la métaphysique de la physique, et les lois intellectuelles échées sous les lois physiques ordinaires. Mais tous les hommes, l'ignorant comme le savant, ne voient-ils pas dans l'univers une constante harmonie? Peut-on nier qu'il n'y ait de l'harmonie dans les mouvemens du monde? Ce serait nier que le monde dure, qu'il dure deux minutes; car s'il n'y avait pas d'harmonie dans les mouvemens du monde, le monde serait détruit. Or, qu'est-ce que l'harmonie? L'harmonie suppose l'unité. Et ne suppose-t-elle que l'unité? Non, messieurs, car l'unité peut produire l'harmonie, mais n'est pas l'harmonie. Il y a déjà de la variété dans l'harmonie; de plus il y a un rapport de la variété à l'unité, il y a le mélange de l'unité et de la variété, dans une mesure parfaite; c'est là l'harmonie et la vie de l'univers. Voilà pourquoi, messieurs, vous trouvez le monde une belle chose; c'est ce rapport intime de l'unité et de la variété qui fait la beauté de ce monde; c'est ce même rapport qui, en faisant son existence, sa durée et sa beauté; fait aussi le caractère bienfaisant de ses lois; car ces lois, harmoniques en elles-mêmes, produisent de tous côtés l'harmonie. Mais ce ne sont là que des généralités. Entrez dans les détails, parcourez les sphères diverses dans lesquelles la science a divisé le monde, et vous y retrouverez les mêmes caractères que vous avait offerts l'aspect général de la nature. Prenez la mécanique, l'astronomie, la physique; c'est le théâtre, c'est la base même de tous les phénomènes ultérieurs. Qu'y

¹ Cours de M. Cousin, 1826, cinquième leçon.

trouvez - vous ? deux forces à la fois opposées et liées entre elles. Vous trouvez d'abord la divisibilité à l'infini , c'est-à-dire l'expansion universelle. Or, la divisibilité à l'infini n'est pas autre chose que le mouvement de l'unité à la variété , conçu sans limites. Supposez qu'il soit réellement sans limites , savez-vous ce qui en arriverait ? la dissolution de toutes choses. En effet , si la divisibilité à l'infini n'a pas de contre-poids , tout se divise et se subdivise infiniment ; les élémens qui résultent de cette subdivision infinie se subdivisent eux-mêmes infiniment. Supposez que cette divisibilité ne s'épuise et ne s'arrête point ; il n'y a plus ni contiguïté dans l'espace , ni continuité dans le temps ; il n'y a plus d'élémens distincts , il n'y a plus que des quantités indéfinies qui échappent à toute numération , à toute composition , à toute addition. Cette loi , cette tendance de la divisibilité à l'infini , est bien dans le monde , mais comment y est-elle ? à la condition d'une autre loi , celle de l'attraction universelle. L'attraction est le retour de la variété à l'unité , comme l'expansion est le mouvement de l'unité à la variété. Et c'est parce que ces deux lois universelles sont en rapport l'une avec l'autre , et se forment l'une à l'autre contre-poids et équilibre , en un mot , c'est parce qu'elles sont en harmonie , que le monde subsiste deux minutes de suite. Montez-vous dans l'échelle de ce monde et dans les sphères diverses dont il se compose ; allez-vous de la mécanique , de l'astronomie et de la physique à la chimie , à la physiologie végétale et animale , vous retrouvez ces deux mouvemens et leur rapport ; la cohésion et son contraire l'assimilation et son contraire encore , avec le rapport intime qui les rapproche. »

Veut-on d'autres raisons , d'ailleurs toutes en rapport

avec celles qui précèdent, on n'a qu'à regarder l'homme comme le Dieu d'un petit monde, de ce petit monde des organes qu'il n'a pas faits, mais qu'il gouverne; n'est-il pas *un* pour le gouverner? N'a-t-il pas son ame *une*, son unité de conscience, à laquelle viennent aboutir toutes les impressions qu'il reçoit et dans laquelle prennent leur source toutes les actions qu'il exécute? Et sans cela y aurait-il un corps, un système d'appareils tel que celui que nous avons? De même pour le vrai monde, pour celui qui comprend tout, serait-il ce qu'il est, s'il n'avait aussi son ame, son unité intelligente, qui le constituât et le maintint en cet état d'ordre et de concert où nous le voyons constamment? La création universelle n'est-elle pas l'idéal de cette ombre de création, qu'on appelle l'œuvre de l'homme, et manquerait-elle de quelque chose dont celle-ci serait pourvue? N'y aurait-il dans la première que pluralité et divisibilité, principe de désordre et de dissolution, tandis qu'il y aurait dans la seconde une force centrale et centralisante qui lierait et arrangerait tout?

Ne peut-on pas ajouter encore, d'après cette règle de la raison qui ne veut pas qu'on multiplie les causes sans nécessité, que tous les faits s'expliquant bien par l'action d'une seule cause, d'une seule et même force première, en admettre deux ou un plus grand nombre n'est nullement philosophique. Or, il est clair que tout se conçoit mieux dans l'idée d'un Dieu unique que dans celle d'un Dieu multiple. Si tout en effet dans la matière est finalement mouvement, développement d'activité, et dans l'esprit intelligence, développement d'activité, que de part et d'autre ce développement soit créé, ait commencé, tout revient donc en dernier lieu à un principe commun, qui a tout tiré de lui, et n'a fait

en se produisant que varier de mille manières l'exercice de sa puissance. Ce principe suffit à tout ; un autre principe serait inutile : il ne doit donc y en avoir qu'un.

Il n'y a qu'un Dieu, qu'un seul Dieu, auquel appartiennent l'éternité, l'immensité et la vie sans limites et sans défaut ; source infinie d'intelligence, d'amour et de volonté : être excellent entre tous les êtres, force parfaite entre toutes les forces, type absolu de puissance, de beauté et de sainteté, idéal de tout bien, bien suprême et inaltérable.

Voilà donc avec quelle existence, par-delà l'homme et la nature, par-delà tout ce qui est créé, au plus haut de ce qui *est*, l'ame humaine est en relation.

Son rapport à cette existence est celui d'un principe secondaire et borné, à un principe primitif qui ne connaît nulles bornes ; c'est le rapport d'une créature qui pense, aime et veut, à un créateur qui a aussi, mais dans une souveraine perfection, tous ces mêmes attributs.

Ainsi son devoir est de se rattacher et de s'unir religieusement à cette vie pure et infinie dont elle-même n'est qu'un effet, d'y aspirer par la pensée, l'amour et la volonté, de la rechercher de toute façon, de lui obéir en toutes ses lois, d'être en un mot en sa présence dans une continuelle disposition de foi et d'humilité, de piété et de confiance, de respect et d'admiration, et pour tout dire, d'adoration.

Adorer Dieu dans sa sainteté, l'adorer dans ses œuvres, qui elles aussi ont leur sainteté, l'adorer en tout et toujours, telle est la règle de conduite qui dérive pour toute ame du commerce religieux qui règne entre elle et son auteur.

Nous la développerons en morale ; ici nous ne devons que l'indiquer.

Nous sommes au terme de la tâche que nous nous étions imposée : nous voulions étudier l'homme en lui-même et dans ses rapports, nous avons fait cette étude ; si elle n'a pas été trop défectueuse, nous devons maintenant avoir une idée assez exacte de la vérité que nous avions en vue. Le lecteur en jugera : tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que nous n'avons manqué dans nos recherches ni d'application ni de bonne foi.

FIN.

643348



TABLE DES MATIÈRES.

Préface. — Réflexions sur l'esprit et l'objet de cet ouvrage. —
Comment il se rattache à l'*Essai sur l'Histoire de la Philosophie
en France au dix-neuvième siècle*. — Indication des questions qui
doivent y être traitées. — De leur ordre et de leur liaison.
Comment un nouvel ouvrage est la conséquence de celui-ci.
Pag. v et suiv.

La psychologie se propose de connaître l'ame dans sa nature, c'est-à-dire dans ses attributs et dans ses rapports. De ces attributs, les uns sont primitifs, les autres dérivés; de ces rapports, les uns sont immédiats, les autres médiats. La marche naturelle à suivre est de commencer par étudier parmi les attributs ceux qui sont primitifs, parmi les rapports ceux qui sont immédiats.

En conséquence, après avoir montré que c'est l'ame ou le *moi*, l'être doué de conscience, qui est l'objet général de la science psychologique :

Nous avons d'abord traité de l'*activité*, de l'*unité*, de l'*identité*, du *moi* qui sont ses attributs primitifs. Et comme chacune de ces questions, quelle qu'en soit l'importance, ne prête pas cependant à une discussion fort étendue, nous les avons comprises toutes les trois dans un seul et même chapitre qui va,

de la pag. 1 à la pag. 42

Passant ensuite à l'étude des attributs dérivés, plus ordinairement appelés *facultés de l'ame*, nous avons employé un second chapitre à l'examen de l'*intelligence*. De la pag. 43 à la pag. 152

Ce chapitre a été divisé en trois sections principales, consacrées la première à la question de l'acquisition des idées. Pag. 43

La seconde à celle de la mémoire. Pag. 109

La troisième à celle de l'imagination. Pag. 129

La sensibilité ou la passion a été l'objet d'un troisième chapitre.

Pag. 152

Elle y a été considérée dans ses élémens les plus généraux,
dans son principe et dans sa marche. De la pag. 152 à la pag. 190

Dans ses différentes espèces. De la pag. 190 à la pag. 224

Il a été traité dans un quatrième chapitre de la *liberté* et des divers
faits qui s'y rattachent. Pag. 234

On y a montré successivement comment l'homme n'est pas tou-
jours libre, comment il ne l'est pas absolument.

De la pag. 234 à la pag. 250

Et comment, quand il l'est, il se possède, délibère, résout et
exécute, toujours, bien entendu, dans les limites de sa nature.

De la pag. 250 à la pag. 277

Diverses preuves de la liberté. De la pag. 277 à la pag. 281

De la liberté considérée par rapport à Dieu et au monde.

Principaux systèmes sur ce sujet. De la pag. 281 à la pag. 296

Conclusion à tirer de cet examen. De la pag. 296 à la pag. 308

Un cinquième et court chapitre a eu pour objet les rapports des
facultés entre elles. Pag. 309

L'étude des attributs de l'ame terminée, celle de ses rapports a suc-
cédé; elle comprend quatre nouveaux chapitres ayant pour objet,
le premier les rapports de l'ame avec le corps.

De la pag. 321 à la pag. 375

Le second, les rapports de l'ame avec la société.

De la pag. 375 à la pag. 384

Le troisième, les rapports de l'ame avec la nature.

De la pag. 384 à la pag. 411

Le quatrième, les rapports de l'ame avec la Divinité.

De la pag. 411 jusqu'à la fin.



